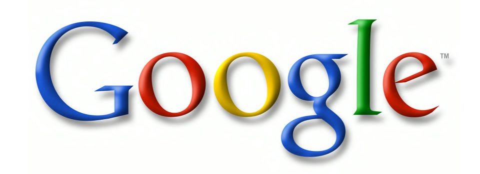


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

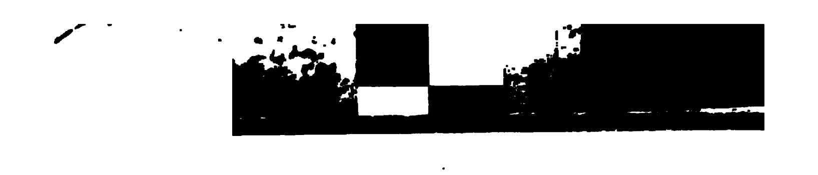
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


F1G54
D. C.
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES



[redacted]

Studien.

Herausgegeben

von

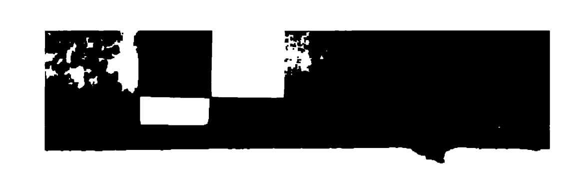
Carl Daub und Friedrich Creuzer

Professoren in Heidelberg.

Erster Band.

Frankfurt und Heidelberg

bei J. C. B. Mohr. 1805.



Seiner Kurfürstlichen Durchlaucht

Herrn

Carl Friedrich

Markgrafen zu Baden und Hochberg

des H. Römischen Reichs

Kurfürsten rc. rc.

unserm Gnädigsten Herrn

unterthänigst gewidmet.

Durchlauchtigster Kurfürst,
Gnädigster Kurfürst und Herr!

Ew. Kurfürstliche Durchlaucht haben einer Anstalt für die Wissenschaften, die im Jahrhundert des Wiederaufblühens derselben der Stolz deutscher Nation war, und lange, als eins ihrer preiswürdigsten Institute bestand, aus höchster Weisheit und Huld neues Daseyn und Leben gegeben, und hierdurch, wie durch so vieles Andere, der Nachwelt keinen Zweifel über die Gesinnungen gelassen, womit Höchstdieselben das wahrhaft Große und Gute der Vorwelt,

selbst in seinen lezten Ueberresten zu wür-
digen, dem Untergange zu entreißen, wie-
derherzustellen und zu erhalten wissen.

Jeder von Höchstdero treuen Un-
terthanen muß den ernsten Wunsch hegen,
aus allen Kräften zur Beförderung de
erhabenen Absichten mitzuwirken, die vo
dem Gütigsten und Verehrungswür-
digsten Fürsten auf die Wohlfahr
Aller, und auf das Höchste, wornac
der Mensch streben soll, auf Weishei

[redacted]

des Geistes und Lebens, gestellt sind. Von diesem Wunsche sind die Herausgeber gegenwärtigen Werks beseelt, und er allein ists, der ihnen den Muth giebt, dasselbe Euer-Kurfürstlichen Durchlaucht ehrfurchtsvoll zu überreichen. Sie und ihre sämmtlichen Mitarbeiter fühlen sich von der Idee der Weisheit durchdrungen, die im Alten und Neuen nur das Gute und Wahre sucht, anerkennt, und in Ausübung bringt; sie glauben, dieser Idee nie abtrünnig werden, — und,

[redacted]

so sehr sie, besonders in ihrem wissenschaftlichen Thun, stets hinter ihr zurückbleiben mögen, nie ein literarisches Unternehmen wagen, oder begünstigen zu dürfen, welchem dieselbe nicht vorstände, und zu dessen Unvollkommenheiten auch die gezählt werden müßte, daß es, seinem Zwecke und seiner ganzen Tendenz nach, vom Geiste der wahren Wissenschaft und Weisheit verlassen sey, und einem blos weltlichen und zeitlichen Bedürfnisse diene und fröhne.

[redacted]

Die Herausgeber und diejenigen ihrer Mitarbeiter, die nebst ihnen an der hiesigen Universität angestellt zu seyn die Ehre haben, glauben insbesondere, dem Durchlauchtigsten Wiederhersteller derselben den treuesten und ehrerbietigsten Beweis ihrer Liebe zu den Wissenschaften, zum Vaterlande und zur vaterländischen Universität hauptsächlich dadurch ablegen zu können, daß sie sowohl in ihren mündlichen Lehrvorträgen, als in ihren Schriften sich von keinem an=

[redacted]

dern Gedanken, außer dem des heiligen Zwecks aller Lehre und Wissenschaft lei-ten lassen. Womit in tiefster Ehrfurcht verharren

Ew. Kurfürstlichen Durchlaucht

unterthänigste

Carl Daub.

Friedrich Creuzer.

[redacted]

Vorrede.

Vorliegende Schrift ist der Anfang einer Reihe von Arbeiten, welche sich über mehrere Zweige der Wissenschaften und Künste verbreiten sollen. Eine Gesellschaft von Männern, die, obschon verschiedene Felder des Wissens anbauend, in einer gegenseitigen literarischen Berührung stehen, und zum Theil an Einer öffentlichen Lehranstalt arbeiten, vereinigten sich vor einiger Zeit in dem Wunsche, manchen ihrer Ideen, die der Aufbewahrung und Verbreitung werth schienen, durch einen bleibenden Vereinigungspunkt diese Ausbreitung und Dauer zu verleihen, und besonders auch manches Alte, das erneuert zu werden würdig wäre, einer

[redacted]

unverdienten Vergessenheit zu entreißen. Die hier erscheinende Sammlung bildet diesen Mittelpunkt. Sie ist bestimmt, nur dasjenige aufzunehmen, was jedes Glied der Gesellschaft für ein allgemeines, höheres Resultat seiner Bemühungen auf einem einzelnen Gebiete der Wissenschaften hält. Die Art der Darstellung bleibt Jedem überlassen.

Wenn die hier mitgetheilten Abhandlungen nicht frei erscheinen von technischen Formen, die der einzelnen Disciplin angehören, so wird man nicht vergessen, wie selten die wissenschaftliche Idee, der Gründlichkeit unbeschadet, entkleidet werden kann von der einmal nothwendig gewordenen Hülle.

Die Herausgeber wenigstens glauben darin kein Hinderniß zu finden, daß dennoch ein und derselbe Leser, wenn ihn nicht eigne Beschränktheit hindert, den sämmtlichen Vorträgen zu folgen im Stande wäre.

Dieser vielseitigen Berührbarkeit wegen wünschten sie vorzüglich auf jüngere Leser rechnen zu können, die, nicht unbekannt mit dem Ernste des Denkens, das ernstlich Dargebotene ohne Vorurtheil aufnehmen und den Sinn für eine Poesie, die das Ewige in der Idee zu symbolisiren vermag, nicht

[redacted]

für unvereinbar halten mit den würdigsten Bestrebungen in der Wissenschaft.

Jugendlich wünschten die Mitarbeiter auch selbst zu erscheinen, d. h. sie wünschen nicht zu denen gezählt zu werden, die das, was Aufgabe des ganzen Lebens ist, auf einem Punkt des Lebens abschließend, mit ihrem eigenen Bildungswerke fertig zu seyn wähnen. Vielmehr soll diese freie Vereinigung ein neues Mittel zu gegenseitiger Ausbildung werden. Daher macht keine der hier niedergelegten Arbeiten auf Vollendung Anspruch. Es sind zum Theil Ausstellungen, die erst künftig, fortgebildet, und einem Ganzen einverleibt, ihre lezte Bestimmung erhalten werden. Diesen Standpunkt für sie selbst und für den Leser soll der Titel Studien bezeichnen.

Die Flüchtigkeit der Absicht, und, so viel an ihnen liegt, auch des Schicksals gewöhnlicher Journale suchten sie auch durch die äußere Form zu entfernen. An keine bestimmte Zeitperioden gebunden, soll jedesmal ein Band von etwa einem Alphabet erscheinen, der für sich ein geschlossenes Ganze darstellt. Daher kein Aufsaz abgebrochen werden wird.

Poesien.

[redacted]

Das Studium der Alten,

als

Vorbereitung zur Philosophie.

Unser Zeitalter, das in Staat und Kirche so manche Form zerbrach, stellte auch einmal die Behauptung auf: Die alte Literatur sey eine unbewohnbare und kaum noch ehrwürdige Ruine. Dieser Satz, in Beziehung auf die ganze gelehrte Bildung ausgesprochen, schien sehr gefährlich, und viele Stimmen erhoben sich nicht ohne Erfolg dagegen. Dies verhinderte indessen nicht, daß eine entschiedene Abneigung oder doch eine fühlbare Kälte die allgemeine Stimmung derer ward, denen die öffentliche Wohlfahrt vorzüglich angelegen schien. Der Grund hiervon ist nicht schwer zu entdecken. Je bedeutender die Fortschritte waren, die in neueren Zeiten manche Disciplinen der empirischen Naturforschung gemacht hatten, und je näher die Brauch-

barkeit dieser Entdeckungen lag; desto tiefer mußte die Wissenschaft des Alterthums, die keine solche Anweisungen auf zeitliche Vortheile zu geben hatte, in den Hintergrund zurücktreten. Dieser Gleichgültigkeit der berechnenden Praxis widersezten sich nun um so lebhafter die Vertheidiger der Alten, und bei aller Besorgniß, welche jene Stimmung erregen mußte, durften sie dennoch nicht um Vertheidigungsgründe verlegen seyn. Konnten sie doch noch aus jeder von den eigentlichen Facultätswissenschaften Waffen zu ihrem Schutze hernehmen.

Sie haben diesen Vortheil nicht unbenutzt gelassen, und aus der Natur der biblischen Theologie, der positiven Rechtslehre und der Arzneikunde die triftigsten Gründe für die Nothwendigkeit des philologischen Studiums beigebracht. Ja man kann behaupten, daß die oben bemerkten Angriffe gegen die Wissenschaft des Alterthums nur dazu gedient haben, durch die gründlichsten Vertheidigungen ihren relativen Werth erst recht ins Licht zu setzen.

Es ist hier nicht die Absicht, uns an jene Vertheidiger anzuschließen, so lebhaft wir übrigens ihr Verdienst erkennen. Vielmehr wünschen wir, daß es uns gelingen möge, etwas Ueberzeugendes zu sagen über einen Werth der Alterthumskunde, der nicht bedingt durch einzelne Zwecke, die sich Dieser oder Jener für das Leben versetzen mag, vielmehr dem Leben selbst erst

[redacted]

eine würdige Bedeutung gibt. Daher wir diesen Werth derselben einen absoluten nennen.

Betrachten wir vorerst die Schriften der Alten ihrem Inhalte nach. Sind sie es nicht, die den mit ihnen vertraut gewordenen Jüngling zuerst vergessen lehren eine oft dürftige oder unwürdige Gegenwart und ihn herausführen aus einer beschränkenden Umgebung? Dort eröffnet sich zuerst seinem inneren Blicke ein weiterer Gesichtskreis, und sein geistiges Auge lernet wahre Größe messen. Größere Verhältnisse stellen sich ihm dar in der größeren alten Welt. Das Privatleben der ersten Bürger ist dort einfacher und würdiger, und die öffentlichen Begebenheiten und Anstalten zeigen höhere Gesinnungen herrschend. Und wenn auch, was in der Vorzeit öffentlich unternommen ward, der Wirkung und dem äußeren Umfang nach, oft nicht größer war, so weiset es doch im Ganzen auf größere Charaktere zurück. Insbesondere ist es in den wichtigsten Instituten der griechischen Staaten nicht zu verkennen, daß das allgemeine Streben damals mehr auf das Bleibende hingerichtet war.

Die Tendenz der Gesezgebungen, der öffentliche Geist der Erziehung und der in allen Einrichtungen herrschende Gedanke der Thätigkeit für das Vaterland, dies alles beweiset, wie sehr man gewohnt war, über dem Gemeinsamen das Individuum zu vergessen und die Idee einer würdigen, göttlichen Menschheit zu ver-

[redacted]

folgen. Diese ideale Richtung aller Bestrebungen war der Inhalt der Lehre der grössesten Philosophen. Das ethische System des Pythagoras hatte keinen andern Zweck als diesen höheren Sinn eines würdigen Lebens, und Platon, indem er einerseits die Gesezgebung eines Solon als die Frucht einer hohen Bildung betrachtet, beurtheilt andrerseits alle Staatsformen nach ihrer Beziehung auf die ewige Bestimmung des Menschen.

Es kann wohl nicht fehlen, daß derjenige, der in den entscheidenden Jahren, wo sich vorzüglich das innere Urtheil bildet, in den Schriften der Alten die hingeschwundene Größe des Alterthums anschauet, sich durch sie ergriffen fühle und an ihnen lerne, sein Gemüth erheben zu würdigen Entschließungen. Wenigstens ist dieses doch keine allzuseltene Erfahrung, daß ein fähiger Lehrling, sobald er zum Verstehen der Alten glücklich durchgedrungen, sich ihnen nun hingibt mit voller Seele, und, berührt von dem großen Inhalt ihrer Historien, begeistert durch die Dichtungen ihrer Poeten, den Boden der Wirklichkeit verlassend, sich hinüberträumet zu den ehrwürdigen Schatten und in seiner Phantasie ihnen zugesellet wird. Bedauern müssen wir zum mindesten einen Jeden, dessen Leben nicht einmal dieses goldene Zeitalter hatte, ehe ihm die bürgerliche Sorge erschien und ihn vielleicht ganz und auf immer in Anspruch nahm.

Ist demnach das Leben der Alten, wie es in den

[redacted]

Schriften derselben erscheinet, geeignet eine solche Gemüthsstimmung zu erzeugen; so dürfen wir wohl behaupten, das Studium der lezteren sey fähig; dem Geiste eine bedingt-ideale Richtung zu geben.

Folgendes jedoch wird uns unserm Ziele näher bringen. Was ist es doch, das uns bestimmt, eine, wenn gleich geringe Zahl der schriftlichen Denkmahle des Alterthums classisch zu nennen, und sie als Musterwerke für alle folgende Jahrhunderte hinzustellen? Es ist die Gesezmäßigkeit ihrer Form. Und welches ist das Gesez, welchem sie entsprechend geachtet werden? Ist es nicht die ewige Idee der Schönheit selber? Einzig geführt von der sicher leitenden Natur, brachten jene Meister des alten Griechenlandes ihre Werke hervor. Fern von aller Reflexion und berechnenden Künstlerklugheit erscheinen ihre Dichtungen nothwendig, und selbst die Produkte der höchsten Besonnenheit, deren sich die classische Poesie der Griechen freuet, sind freie Ergießungen ihrer begeisterten Urheber. Diese gänzliche Vernichtung aller Individualität ist das entschiedenste Merkmahl jener heiligen Trunkenheit, welche den wahren Dichter macht. Auch die Darstellung jener Poeten trägt den Charakter einer höhern Regel. Denn ohne menschliches Zuthun, ist es der sie erfüllende Gott, der aus ihnen redet. Im Anschauen der ewigen Schönheit verloren, verschwindet das darstellende Subjekt; denn nicht der Sänger will erscheinen, sondern die

[redacted]

Idee, die in ihm gebohren ward. Daher der minder unschuldige Leser, gewohnt in unruhigerer Fluth moderner Dichtung jede Regung des mit sich selbst beschäftigten Dichters zu entdecken, nicht zu fassen vermag jene Ruhe des alten Gesanges, und jene Selbstverläugnung eines geheiligten Gemüthes, die er wohl gar für harte, spröde Kälte nimmt. Allein die Alten selbst erkannten es als ein vorzügliches Merkmahl des Homerischen Epos, daß man darin den Sänger nicht gewahr werde. Wie ein Gott stehet er verborgen über seiner Schöpfung. Seine Seele nimmt gleich einem Spiegel bewußtlos die äußere Welt auf und gibt sie im getreuen Bilde wieder. Die Griechische Komödie, erwachsen aus Liedern, welche die Ahndung wunderbarer, allbelebender Naturkraft eingegeben hatte, zeigt in ihrer älteren Form das überwältigte Gefühl des religiös ergriffenen Menschen. Die Attische Tragödie erhebt durch grosartige Einführung des Schicksals und durch Darstellung von Gesinnungen, welche größer als das Schicksal sind, den inneren Menschen zur Anschauung seiner ewigen Natur. Und haben nicht die Griechen durch die Idee einer höheren Weltordnung der Betrachtung menschlicher Begebenheiten einen religiösen Sinn und der Historie Einheit gegeben?

Diese unräsonnirte Objektivität und diese göttliche Sinnesart, sobald sie mit Klarheit angeschauet und

[redacted]

aufgenommen wird in ein reines Gemüth, ist gerade dasjenige, was fähig macht, vom Endlichen und Zufälligen zum Unendlichen und Nothwendigen hinaufzusteigen und den Muth gibt, das Zeitliche in dem Ewigen zu zernichten.

Nicht anders aber kann das Studium der Alten, den Sinn für die ewige Schönheit aufschließend, ein Bildungsorgan zur absoluten Idealität werden, als wenn es in seinem wahren Mittelpunkt aufgefaßt und frei erhalten wird von einseitigen Richtungen. Es hat wohl in jedem Zeitalter Männer gegeben, die jenen höchsten Punkt fest ins Auge fassend, in der alten Literatur den edelsten Trost ihres Lebens fanden und durch sie aus allen Beschränkungen der Wirklichkeit gerettet wurden in die unbeschränkte Welt der Ideen. Betrachten wir aber, wie man, seitdem jenes kostbare Besitzthum dem neuern Europa wiedergegeben war, zu verschiedenen Zeiten im Allgemeinen jene Wissenschaft behandelte; so lassen sich leicht mehrere, sehr divergirende Tendenzen bemerken, die sich mehr oder weniger von jenem Mittelpunkte entfernten. Da diese Erörterung mit unserm Hauptzwecke zusammenhängt, so ist es nöthig hierbei in etwas zu verweilen. Denn erst eine durch die Idee der Wissenschaften selbst bedingte Vereinigung dieser verschiedenen Methoden bringt hervor die wahre Methode und den großen Stil dieser Literatur, ohne den sie nicht ge[illegible]n werden kann für

die wahre Führerin zur höchsten Wissenschaft oder zur Philosophie.

Es war wohl nicht zu erwarten, daß das Zeitalter, welches zuerst wieder die Schriften der Alten hervorsuchte und, sich freuend des wiedergefundenen Schatzes, an ihrer Kunstform mit bewundernder Liebe hing, auch sogleich zu unterscheiden vermochte das Zufällige der hier ausgeprägten Formen von dem Wesentlichen derselben. Zuerst erwachte der **unbestimmte Trieb der Nachahmung**. Das begeisterte Anschauen der in jenen Schriften wiedererscheinenden Schönheit ward fruchtbar und erweckte die Sehnsucht, das Schöne zu erzeugen. Noch trat kein sonderndes Urtheil zwischen die Bewunderung und die Production. Daher man hier noch nicht suchen darf eine Scheidung der localen und temporellen Bestandtheile des Antiken von den universellen und rein-menschlichen. Es ward lebendig die Idee von der Würde des Lebens unter den gebildeten Alten; man ward berührt von der Größe ihres Denkens und Redens. Jene Vollendung des Lebens, der Gedanken, der Dichtung, der Rede sollte zurückgeführt werden. Eine correcte Schreibart in der Sprache Roms ward das sicherste Zeichen gelehrter Bildung. Man sah Institute entstehen, in welchen die anständige, freie Muse der alten Philosophen wieder hinführen sollte zu einem idealen Daseyn. Es ist dies die Zeit des funfzehnten Jahrhunderts, wo unter manchen vo-

[redacted]

litischen Begünstigungen in Italien die Platonischen und andere Akademieen gestiftet wurden (1), und in den Schulen der Humanisten sich der Streit über die Reinheit der Lateinischen Schreibart entzündete.

Je mehrere Werke der Alten ans Licht gezogen und verbreitet wurden, desto lebhafter mußte erwachen das Gefühl der Größe des geretteten Reichthums und des unermeßlichen Umfangs der in ihnen mitgetheilten Kenntnisse. Daneben untersuchte man nun genauer den Inhalt dieser Schriften und es stellten sich dar die Schwierigkeiten sie gründlich zu verstehen. Man überzeugte sich immer mehr, daß zur genügenden Erklärung eines einzigen Werks der ganze Schaz des Alterthums durchsucht werden müsse. Man erkannte die Nothwendigkeit einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit. Der Blick richtete sich jezt hauptsächlich auf den Umfang des Wissens. Diese Entstehung des Princips der Polyhistorie war eine nothwendige, durch die innere Entwickelung der alten Literatur bedingte Bildungsstufe, sogar ihre Verirrung war es. Denn nun ward bald, was frei gewählte Richtung des Geistes gewesen, sklavische Sitte, und was Mittel seyn sollte, höchster Zweck. Die ungeheure Masse des Wissens drückte den Geist nieder. Der Stoff überwältigte die Form und die Sorge des materialen Anhäufens hinderte die Idee einer organischen Gestaltung. Es ward Triumph des Alterthumsforschers, in einer unendlichen Fülle zusam-

mengetragenen Vorraths zu schwelgen. In diesem Reichthum und in einer oft werthlosen Seltenheit gewonnener Notizen beschauete sich selbstgefällig der mühseelig dienende Geist.

Eine sondernde Kritik mußte ins Mittel treten, wenn die Früchte jenes Sammlerfleißes benuzt werden sollten. Es bedurfte einer sorgfältigen Sichtung des aufgehäuften Stoffes. Das kritische Prinzip ward herrschend. Der formale Werth der Werke des Alterthums ward schärfer geprüft, und daneben das Aechte von dem Unächten genauer unterschieden im Einzelnen wie im Ganzen. Eine tiefere Sprachforschung und ein festerer Blick auf den Context begründete die Verbesserung und Auslegung der alten Schriftsteller. Auch entschied jezt mehr die Ordnung und Form des Wissens, als dessen Masse, den Werth des Philologen. Logische Schärfe des Denkens, Feinheit der Wahl, Sicherheit des Geschmacks, alles dies zeigte die Herrschaft des kritischen Urtheils. Auch diese Methode gerieth auf Abwege. Es kann nicht fehlen, daß, wo das kritische Prinzip bestimmend ist, auch die classischen Werke der Alten einseitig kritisch betrachtet werden müssen, um sie zu zergliedern und seinen Scharfsinn an ihnen auszulassen. Der heilige Boden des Alterthums wird auf diese Weise ein Schau- und Kampfplaz für eine streitsüchtige und scharfurtheilende Dialektik, wodurch die Unschuld rein-menschlicher Be-

[redacted]

wunderung verloren und der Ernst wahrer Andacht, ohne den man sich ihm nie nahen sollte, unvermeidlich gestöhrt wird.

Wir bemerkten oben, daß jeder dieser Methoden ihr großes Verdienst bleiben müsse, insoferne sie eine Seite hat, die von der Idee wahrer Wissenschaft erleuchtet ist. Man erwäge nur Folgendes: Die zweite Methode hat zuerst in der Welt des Alterthums den Gesichtskreis erweitert, von seiner Fülle einen Begriff und die Mittel zu seiner Erklärung an die Hand gegeben. Durch die Kritik der dritten sind die Schriften der Alten lesbarer gemacht, ist das Unächte von dem Aechten schärfer geschieden und die Auslegung gesezmäßiger begründet. Vor Allem andern aber sollte nie erlöschen jene unschuldige und warme Liebe, womit die edelsten jener früheren Humanisten das Alterthum umfaßten und es sich menschlich aneigneten. Alle jene Stimmungen und Bestrebungen konnten aber erst dadurch einen Mittelpunkt gewinnen, daß es in unsern Tagen gelang, das Antike als ein Ganzes in der Idee zu denken, sein inneres Wesen im Gegensaz gegen das Romantische zu erforschen und daraus die Gesetze seiner Bildung abzuleiten; wodurch es allein möglich ward, das Zufällige der antiken Formen von dem Wesentlichen zu unterscheiden.

So lange man freilich noch unter uns die Alten aus sehr einseitiger und sehr eingeschränkter Bekannt-

schaft beurtheilte, konnte sich ihr Studium nicht zu der bemerkten Würde erheben. Es ist noch nicht allzulange her, daß man in Deutschland das Alterthum allein, oder doch hauptsächlich von der Römischen Seite anschauete; und noch ist ein großer Theil der Studierenden und der größeste Theil der Weltleute blos mit den Schriften der Römer bekannt; und auch in diesem Kreise kennt man gewöhnlich nicht gerade diejenigen Werke, die vorzüglich gekannt seyn sollten. Wer lieset zum Beispiel nicht den weltklugen Horatius, während von Wenigen gekannt ist das Gedicht des Lucretius, in welchem der begeisternde Nachklang alter Naturbetrachtung gehöret wird? Und die besten Früchte Griechischer Poesie werden noch Wenigern zu Theil. Denn wenn gleich Horatius wahrhaft genug war zu bekennen, er vermöge nicht zu erreichen den Flug des Pindaros; so ist doch dieser Dichter noch immer in sehr wenigen Händen. Mit Einem Worte: so lange wir nur auf Römischem Boden verweilen, so lange kennen wir auch fast blos die dort erwachsenen Nachschößlinge der aus Reflexion hervorgegangenen Dichtung Alexandrinischer Poeten. Denn nur auf dem alten Griechischen Boden blüheten auf jene gesunderen Gewächse aus der lebendigen Fülle der Natur selbst. Unberührt also von dem Geiste, der in den altclassischen Werken der Griechen weht, kann man auch nichts empfinden von jener Macht des Genius, welcher an das Göttliche im Men-

[redacted]

schen erinnert und, verweilend in dem Gebiete der Reflexion, nicht ahnden die Seeligkeit jenes Selbstvergessens. Es bedarf demnach kaum der Erinnerung, daß hier, wo das Studium der Alten als Vorbereitung zur idealen Bildung betrachtet wird, nicht geachtet werden kann auf eine solche Einseitigkeit und Beschränktheit ihrer Anschauung.

Jedoch gewähret es dem Deutschen ein erfreuliches Bewußtseyn, wenn er sich erinnert, daß durch die tiefsinnigen Forschungen der Alterthumskenner seiner Nation die bleibenden Gesetze der redenden und bildenden Kunst aus den Werken beider Art selbst, und die ersteren besonders aus den ältesten Griechischen Poemen, zuerst herausgebildet wurden, und dadurch jene Idealität der Betrachtung des Antiken überhaupt möglich gemacht ward. Es wäre daher für uns ein zwiefach gerechter Vorwurf, wenn wir in einseitigen Richtungen beharren wollten.

Jedoch ein neues Hinderniß scheint in unserer Zeit dem tieferen Studium der Alten sich entgegenzustellen. Je mehr nämlich durch die Bemühungen der Kritiker die Schriften der Alten verbreitet und berichtiget, je mehr der Weg zu ihrem Verstehen geebnet worden; desto seltner scheinet der Fleis zu werden, dessen man sonst jene Denkmahle werth achtete. Diese Scheu vor Anstrengung und die Leichtigkeit, auf mittelbare Weise von dem Inhalt der altclassischen Schriften eins und

das andere zu erfahren, hat den Eifer des Erlernens und des tüchtigen Vorbereitens geschwächt und eine unzeitige Neigung zum Räsonniren erzeugt. Hiervon ist eine unseelige Verwirrung der Gränzen des philologischen Unterrichts und ein vornehmer Ton desselben die nothwendige Folge. Statt die Sprachgesetze tüchtig und treulich zu lehren und zu lernen, fordert und gibt man oft ein seichtes Räsonnement über ihre allgemeinen Gründe, und in der alten Mythologie und Geschichte urtheilt man früher über Mythen und Facta, als man sie aus ihren Quellen und in ihrem Zusammenhange kennt. Man will, neben den Vorhöfen der Grammatik, der Hermenevtik, der Kritik vorbeischlüpfend, unmittelbar in das Heiligthum eindringen. Das nennen sie denn wohl, die Alten in ihrem Geiste lesen; und je leichtsinniger sich Jemand von den ernsten Forderungen dieses Studiums lossaget, desto eher gilt er in ihrem Urtheile für einen philosophischen Philologen. Eine solche Hintansetzung der empirischen Bedingungen des höheren, aus den Alten zu schöpfenden, Gewinnes bestraft sich selber. Immer werden solchen Verächtern gründlicher Vorbereitung die Quellen des Alterthums verschlossen und ein unmittelbarer Verkehr mit jenen Meistern versagt bleiben. Den Geist der Alten zu erfassen wähnend werden sie immerdar nach ihrem eigenen Luftgebilde haschen.

In Erwägung dieser, der tiefern Kenntniß so nach-

theiligen, Stimmung des Zeitalters, ist es daher höchst nothwendig, den Lehrling den durch die Natur des Fachs vorgeschriebenen Weg zu führen und durch stufenweise Bildung ihn vor solchen Verirrungen zu warnen. Es möchte daher auch gerathen seyn, die heilsame Sitte unserer Vorfahren, welche, wie in allen Wissenschaften, so auch in dieser, für den gelehrten Verkehr ein eignes Organ, die Lateinische Sprache, bestimmt hatten, unter uns nicht veraltern zu lassen. Im Allgemeinen aber ist bei dieser um sich greifenden Seichtigkeit in den Sprachstudien Lehrtreue die erste Tugend, und derjenige Unterricht für den besten zu achten, der, frei von jener vornehmen Räsonnirsucht, sich verständig und bescheiden in den angewiesenen Gränzen hält.

Nun behaupten wir: In dem Maaße als der Jüngling von dem Geiste der Alten ergriffen worden, in demselben sey er fähiger zum Philosophiren. Philosophie heißt uns aber nicht eine, einem andern Wissen dienende Wissenschaft, und nicht sagen wir von dem, daß er philosophire, der etwa darauf ausgehet, sich eine logische Technik zu erwerben, um sein empirisch bedingtes Fach des Wissens durch Hülfe derselben systemartig zu ordnen: sondern Philosophie ist uns die Wissenschaft der Bedingung aller übrigen Wissenschaften, die Wissenschaft des Absoluten.

Es ergibt sich hieraus von selbst, daß die Philoso-

phie eine Richtung des Geistes und eine Stimmung des Gemüthes in ihren Jüngern voraussetzen müsse, die man sich nicht erwirbt in den gemeinen Verhältnissen des Lebens. Wie aber nahen sie sich gewöhnlich den Hörsälen der Philosophen? Siehet man nicht täglich Jünglinge hinzutreten, deren bedeutungsloses Leben noch ganz erfüllet wird durch das, was die Sinne rühret; die, noch nicht gegründet auf sich selbst, ein Spiel sind der wechselnden Erscheinungen, deren Geist, verloren in der Vielheit des Realen, selbst getheilt ist und sich noch nicht gefunden hat? Und kommen sie nicht in dem Wahne, die Philosophie so gleichsam aus der Hand des Meisters zu empfangen, als ein fertiges Werk? Wie fern ist da noch jene Verfassung des innern Menschen, die allein zum Philosophiren fähig macht, jene tiefe Bewegung des Gemüths, jene Befreiung des Geistes von der Herrschaft der Sinne, jene Erhebung zum Anschauen des Ganzen in der Natur — mit Einem Worte, wie fern ist da noch die Empfänglichkeit für Ideen! Es soll hier nicht untersucht werden, was die neueren Philosophen etwa gethan oder verabsäumt haben, eine bessere Stimmung herbeizuführen; wir bemerken nur, daß auch hierin das Alterthum Begünstigungen genoß, unter denen jene Rohheit des Urtheils gar nicht entstehen konnte. Bei jener Scheidung der exoterischen und esoterischen Lehrvorträge ward der Schüler anfangs in heilsamer Entfernung gehalten,

[redacted]

durch eine wohlüberdachte Stufenfolge der Vorbereitung dem Ziele immer näher geführt, bis er fähig geachtet ward, der höchsten Ideen theilhaftig zu werden. Daneben trat der Lehrling mit dem Lehrer in eine Verbindung, oft für einen großen Theil seines Lebens, oder genoß doch dessen beständiger Gesellschaft. Eine dadurch begründete gegenseitige Kenntniß, die nicht selten die innigste Freundschaft ward, wie sehr mußte sie nicht das Philosophiren begünstigen, das, nicht blos eingeschränkt auf zusammenhangende Vorträge, durch gesellschaftliche Gespräche belebt ward! Auf diese Weise mußte denn auch die richtige Ansicht entstehen, daß das Philosophiren einen Zustand voraussetze, einen Ton des inneren Lebens, und daß die Philosophie einer der edelsten Zwecke des Daseyns sey, und eine Heiligung des ganzen Menschen.

Es stehet nicht in unserer Macht, jene philosophischen Anstalten der Alten zurückzuführen, welche, in der damaligen Weltlage gegründet, mit ihrer Einrichtung des ganzen öffentlichen und Privatlebens zusammenhingen. Aber wir sollen von ihnen lernen jenen heiligen Ernst des Gemüths, jene ehrwürdige Sorge für das Ewige.

Wir haben oben kürzlich dargethan, in wieferne die Schriften des klassischen Alterthums überhaupt in Form und Inhalt geeignet seyen, unserm Geiste eine ideale Richtung zu geben. Hier soll nun untersucht

werden, wie das Studium der Werke alter Philosophen Vorbereitung zur Philosophie selbst werden könne.

Vorerst, was die Methode des philosophischen Unterrichts betrifft, erinnere ich an die Schriften der Sokratiker, als lebendige Abbilder jener gesellschaftlichen Symphilosophie, welche in der Schule des Sokrates am vollkommensten ausgebildet war. Vorzüglich stellen aber Platons Werke einen Kanon dar der vollendeten Lehrkunst und einer symbolischen Behandlung des Idealen. Aus ihnen, und nur aus ihnen, kann man kennen lernen die, von den Neueren so viel beschriebene und doch oft so beschränkt aufgefaßte, Sokratik oder Hevristik. Hier steigt der Meister auf dieselbe Bildungsstufe herab, auf der er den Lehrling findet. Wie von gleichem Bedürfnisse getrieben, wirft er gleiche Fragen mit diesem auf. Beide gehen sie aufs Suchen aus. Der Erstere hat sich dem Lezteren zum Begleiter angeboten, nicht mit der Miene eines solchen, der das Ziel schon gefunden, sondern als einer, der durch gleiche Antriebe zum Suchen veranlaßt worden. Hier wird nichts aufgedrungen; durch gemeinsame Uebung der Kräfte wird Alles erworben. Du siehest hier eine wahre Handlung, ein lebendiges Wirken und Gegenwirken. Diese Lehrkunst ging hervor aus jener Lebenskunst, die in der Pythagoräischen Gesellschaft zuerst gepflegt, später in der Sokratischen die

[redacted]

schönsten Früchte trug. Hier erkennen wir einen Künstler, der das Ziel des inneren Lebens erreichte, von dem er, wie von einem immer heiteren Gipfel, tief unter sich siehet alle Wolken, die das gemeine Leben umschatten. Ihm ist klare Besonnenheit und ethische Wohlordnung Naturgesez alles Denkens und Wollens geworden, jenes höhere Urtheil über das menschliche Thun und Lassen, welches zur unermüdlichsten, freiesten und liebevollsten Behandlung der Menschen führt. Die Sokratische Ironie ist nichts anders als der nackte Ausdruck dieses gebildeten Sinnes, nichts anders als die Natursprache jenes höheren Lebens, die nur durch den auffallenden Contrast mit dem gemeinen Leben Ironie wird.

Ferner, in den Schriften des Platon sind Philosophie und Poesie aufs innigste vermählet, und eben dadurch erwecken sie aufs lebendigste den Sinn für höhere Speculation. Es sey nun, daß man unter den Neuern weniger die Schwierigkeit der Aufgabe fühlte, ein rohes Gemüth zum Philosophiren vorzubereiten, oder auch einen Lehrling, der auf einer Mittelstufe der Bildung stehet, hinaufzuziehen auf den höheren Standpunkt, wo er zuerst die Welt der Ideen erblickt; oder daß man überhaupt zufrieden war in Begriffen zu philosophiren: so viel ist gewiß, daß man wenig erkannte die Nothwendigkeit der Symbole und Allegorien, als eines Bildungsmittels zum Philosophiren. Vielmehr

pflegte man sie, stolz auf errungene Mündigkeit, zu verachten, als die Sprache des Kindesalters der Menschen, als blose Naturform eines roheren Geschlechts, die wir höchstens historisch zu beschreiben und psychologisch zu erklären hätten.

In den Schulen der alten Philosophen verkannte man nie so sehr den von der Natur vorgeschriebenen Stufengang zur idealen Bildung. Daher ward in dem exoterischen Unterrichte dem Lehrling eine Welt von Symbolen und Mythen aufgeschlossen, die den Ideen zur Hülle dienten. Es ist bekannt, daß kein philosophischer Geist irgend eines Zeitalters so poetisch, d. h. so schöpferisch gewesen ist im Erfinden der bezeichnendsten Bilder, als Platon. Auch hat seine Sprache, in ihren Elementen und in ihrem Bau, noch jene frische Kraft des Naturlauts, und jene Fülle jugendlichen Lebens. In seinen Dialogen bietet die didaktische Kunst, in vollendeter Form erscheinend, alle ihre Macht auf, den Menschen zum inneren Leben zu erwecken, und seine dunklen Ahndungen zur Klarheit idealen Bewußtseyns zu erheben.

Ueber den Inhalt und die Tendenz der alten Philosophie kann ich kürzer seyn. Denn wem ist es wohl unbekannt, daß sie ursprünglich ausgegangen aus großer Naturbetrachtung, frühzeitig eine, nur selten unterbrochene ideale Richtung nahm? Daß namentlich die Poesien der Naturphilosophen der begeisterte

[redacted]

Ausdruck von Ideen und Ahndungen des Absoluten sind, und die sogenannten Orphischen Gedichte mystische Andeutungen des Unendlichen. Wiederum müssen wir aber hier bei Platon stehen bleiben, dessen umfassender Geist jene Ahndungen der alten Physiker, und das speculative System des Pythagoras mit der tief aufgefaßten Ethik und Politik des Sokrates verband, und auf die originellste Weise der Philosophie ihre ideale Würde sicherte. (2)

Je ernstlicher einige neuere Philosophen zum Studium der Alten, und insbesondere des Platon ermahnen; desto enger muß das Band zwischen Philosophie und Philologie geknüpft, die ausschließende Herrschaft der Thetik im philosophischen Unterrichte aufgehoben und ein größerer Stil in die ganze Behandlung jener zurückgeführt werden. Hiermit trifft die neulich unternommene Uebersetzung der sämmtlichen Platonischen Schriften, die die Erwartungen aller Sachkundigen rechtfertigt, aufs glücklichste zusammen.

Unter diesen Umständen hielten wir es für schicklich, durch die Uebersetzung eines Buchs, der ganz vernachläßigten (3) *Enneaden des Plotinos*, an die Neuplatonische Philosophie zu erinnern, die, wegen ihrer durchgängigen Richtung zum Idealen, jezt besonders unsere Aufmerksamkeit fordert, wiewohl sie in Reinheit der Form nicht die entfernteste Vergleichung zuläßt mit der des alten Meisters, von dem diese Phi-

losophie den Namen trägt. Ein Hauptgrund von diesem Verfall der Darstellung liegt ohne Zweifel in dem Bestreben dieser Philosophen, das Höchste, wozu sich der Mensch zu erheben vermag, direct auszusprechen, und gleichsam das Unbeschränkte in die engen Schranken menschlicher Rede zu zwingen. Wer aber wird nicht tiefe Achtung empfinden für den heiligen Ernst dieser Denker, wenn er siehet den harten Kampf ihrer Ideen mit dem Worte, wiewohl sie seltener sich des Sieges freuen, als der göttliche Platon, der, wenn hier ein Ausspruch des Longinos (4) angewendet werden darf, auch in der Trunkenheit nüchtern war, und das Selbstvergessen des Dionysos vereinigte mit der Besonnenheit der Athene.

[redacted]

Einleitung.

Ueber den Charakter der Plotinischen Speculation enthalten wir uns vorerst absichtlich eines ausführlichen Urtheils, und zwar aus doppeltem Grunde. Einmal haben wir vielleicht künftig Gelegenheit, etwas Befriedigenderes, als hier möglich wäre, über diese ganze Epoche der Griechischen Philosophie zu sagen, und beides, die Lobpreisungen der Bewunderer, wie den Tadel der Gegner des Plotinos, einer gehörig begründeten Prüfung zu unterwerfen (5). Sodann möchten wir auch dem eigenen Urtheile, welches der uneingenommene Leser sich aus der Lektüre des hier folgenden Buches über dessen Verfasser bilden wird, auf keine Weise vorgreifen. Blos, was dazu dienen kann, die Schriften dieses Philosophen, ihrem Inhalte und ihrer Form nach, richtig zu würdigen, wollen wir hier kürzlich mittheilen. Wir wählen dazu einige Abschnitte aus der

Biographie, die uns Porphyrios, oder, wie er syrisch hies, Malchos, von seinem Lehrer Plotinos hinterlassen hatte. Zuvor aber geben wir einige andere historische Notizen.

Plotinos war geboren zu Lykopolis, einer Aegyptischen, vermuthlich zur Provinz Thebais gehörigen, Stadt (6), im Jahr 205 nach Christi Geburt, im 13. Jahre der Regierung des Kaisers Severus, und starb im zweiten Regierungsjahre des Kaisers Claudius, 270 J. nach Christi Geburt, in Italien.

Die gegenwärtige Gestalt und Einrichtung der Plotinischen Schriften rührt hauptsächlich von Porphyrios her, der sie nach den abgehandelten Materien anordnete und lesbar machte, und zwar zufolge eines bestimmten Auftrags seines Lehrers selbst. Dieser leztere Umstand kann vielleicht auch den Verdacht mildern: es möge der die Schriften des Lehrers redigirende Schüler, dieses kritische Geschäft überschreitend, wohl manchmal seine eigenen Ideen eingemischt haben. Fänden sich noch Handschriften der Enneaden des Plotinos, nach der Recension eines seiner andern Schüler, Eustochios, der gleichfalls eine Ausgabe derselben veranstaltet hatte; so würden wir im Stande seyn, die des Ersteren einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Daß beide wenigstens in der Eintheilung der Abschnitte abwichen, davon finden sich in Randanmerkungen der Handschriften Spuren.

[redacted]

Auch die Commentare des Proklos und Porphyrios, wovon dieser nur die dunkelsten Parthien der Plotinischen Werke erläutert hatte, sind verloren (7).

Lezterer gibt uns von der ursprünglichen Beschaffenheit der Schriften seines Lehrers, in der angeführten Biographie von ihm, so wie von seinem eigenen kritischen Verfahren, eine ziemlich vollständige Nachricht.

Im ersten Jahre des Kaisers Gallienus, erzählt er im vierten Kapitel, habe Plotinos angefangen, manche Untersuchungen, worauf ihn seine Speculation leitete, niederzuschreiben. Dieser Bücher seyen bereits ein und zwanzig gewesen, als er sich zu ihm gesellete; jedoch habe sie der Meister nur wenigen, wohl geprüften Schülern mitgetheilt. Weil der Verfasser diese Bücher nicht selbst überschrieben hatte, so sezte ihnen der Eine diese Ueberschrift vor, der Andere eine andere. Hierauf zählt Porphyrios sowohl diese als die nachher geschriebenen Werke des Lehrers, deren Summe vier und funfzig beträgt, nach den damals gewöhnlichsten Titeln, in chronologischer Ordnung auf, und bemerkt zulezt: diejenigen, welche er in vollem männlichen Alter hervorgebracht, zeichneten sich durch Schärfe der Gedanken und Tiefe der Speculation merklich aus vor den Producten noch jugendlicher Unreife oder der Schwäche des Greisenalters (8).

„Mich, Porphyrios, einen gebornen Tyrier, fährt

er darauf im siebenten Kapitel fort, hielt er vor vielen Andern werth, indem er auch von mir begehrte, seine Schriften zu verbessern. Denn wenn er etwas geschrieben, vermochte er niemals, es zweimal zu überarbeiten, ja selbst nicht einmal ging er das Geschriebene durch, oder überlas es, weil sein Gesicht ihn beim Lesen nicht unterstüzte: sondern er schrieb, ohne sich zierlicher Züge zu befleißigen, ohne die Sylben genau zu trennen und ohne der Rechtschreibung zu achten, einzig und allein bedacht auf den Sinn seiner Werke; und, was uns Alle wunderte, er sezte dies bis ans Ende fort (9). Denn, wenn er seine Untersuchung zuvor ganz vom Anfange bis zum Schluß bei sich selbst vollendet, pflegte er, zum Aufzeichnen fortschreitend, was er in Gedanken geordnet hatte, in einem ununterbrochenen Flusse niederzuschreiben, wie wenn er es von einem vor ihm liegenden Buche abschriebe. Selbst wenn er sich mit jemand unterredete, oder sonst in eine gesellschaftliche Verhandlung einging, war er so bei seiner Untersuchung, daß er, beides den Forderungen der Unterhaltung Genüge leistete, und zugleich auf den vorliegenden Gegenstand seiner Speculation den Blick unverwandt geheftet hielt. Wenn daher der Gesellschafter sich entfernt hatte, so knüpfte er wohl, ohne das Geschriebene nochmals zu überlesen (10), welches ihm, wie bemerkt wurde, die Schwäche seines Gesichts nicht erlaubte, das Nachfolgende an das Vorhergehende so richtig an,

[redacted]

als wäre es durch die eben geendigte Unterhaltung gar nicht unterbrochen worden. Er war demnach bei sich und bei Andern zugleich; und dieses in sich selbst Zurückgezogenseyn ward fast nie ausgesezt, außer im Schlafe, den jedoch theils das geringe Maaß seiner Nahrung (denn oftmals genoß er nicht einmal Brod) abkürzte, theils das ununterbrochene Hinwenden seiner selbst zu seinem Geiste."

Ueber die wissenschaftliche Anordnung der Plotinischen Schriften erklärt sich derselbe im vier und zwanzigsten Kapitel so:

„Da er mir nun aufgetragen hatte, die Anordnung und Berichtigung der Bücher zu besorgen, und ich ihm noch bei seinem Leben angelobet, auch seinen übrigen Freunden verheißen, es zu thun: so achtete ich vorerst dienlich, dieselben nicht so liegen zu lassen in der zufälligen Folge, wie sie nach und nach erschienen waren, sondern nachahmend den Athener Apollodoros, und den Peripatetiker Andronikos (wovon der Eine die Komödien des Epicharmos in zehen Bände gesammlet, der Andere des Aristoteles und Theophrastos (11) Werke nach Abhandlungen eingetheilet hatte, Alles zusammenordnend nach der Gleichheit des Inhalts), theilte auch ich die vier und funfzig Bücher des Plotinos in sechs Enneaden ein, und sammlete in jede Enneade Abhandlungen verwandten Inhalts, immer die erste Stelle anweisend den leichteren Untersuchungen."

Hierauf zählt er die sämmtlichen Bücher nach den sechs Enneaden auf. Die erste enthielt die Schriften ethischen Inhalts; die zweite und dritte die physischen, die über die Welt u. s. w.; die vierte die über die Seele; die fünfte, die Bücher über die Intelligenz, über die Ideen, über das Absolute; die sechste, die über verwandte Gegenstände, die über die Zahl, u. s. w. Die Dunkelheit dieser Werke veranlaßte, wie bemerkt, einige Schüler des Philosophen, den Porphyrios um eine Erklärung der schwierigsten Punkte zu bitten. Ueber diese Dunkelheit klagt auch Longinos in einem Briefe an Porphyrios, wenn er gleich in demselben ein sichtbares Verlangen äußert nach dem vollständigen Besitze der ihm überaus ehrwürdigen Werke, und den philosophischen Charakter derselben, nicht ohne lebhafte Zustimmung, bewundert (12). Auch erzählt Eunapios, Plotinos sey schwer zu fassen gewesen wegen des himmlischen Flugs seines Geistes und des dunklen Ausdrucks seiner Ideen. Einen Hauptgrund dieser Dunkelheit fand man in einer fast beispiellosen Kürze und Wortkargheit (13) seines Vortrags.

[redacted]

Sokrates beim Platon im Theätetos.

S. 76. Bipont.

Gib wohl Acht und siehe um dich, damit nicht der Ungeweihten einer dieses höre. Das sind Menschen, die nichts glauben, als was sie greiflich anfassen können mit ihren beiden Händen — und nichts hören mögen von — dem Unsichtbaren, eben als sey es nicht. — — Solche sind von den Musen ganz und gar verlassen.

[redacted]

Plotinos,

von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen. (14)

Sagten wir scherzend, bevor wir uns zum Ernste wenden (15): Alles begehre der Betrachtung (16) und blicke nach diesem Ziele hin, nicht nur die vernünftigen, sondern auch die unvernünftigen Geschöpfe, und der Pflanzen Natur und die diese erzeugende Erde; auch werde ein Jegliches derselben theilhaftig, so weit es dazu fähig ist; doch betrachte und erlange ein Jedes auf andere Weise, das Eine wahrhaft; durch Nachahmung das Andere und bildlich — fürwahr würde wohl Jemand ertragen eine so wunderbare Rede? Oder wagen wir nichts, wenn wir diese an uns selber richtend, mit unserm Eigenthume scherzen (17)? Betrachten daher etwa in diesem Augenblicke scherzend auch wir? Oder thun alle, die da, gleich uns, scherzen, Eins

[redacted]

und Dasselbige? und scherzen sie strebend nach Demselbigen? und scheinet gleichwie der Knabe, so der Mann, er spiele nun, oder handle ernsthaft, beides zu spielen und ernst zu seyn nur um der Betrachtung willen? und eine jegliche Handlung auf Betrachtung hinzuzielen: die nothwendige, welche weiter nach Außen die Betrachtung hinziehet, gleichwie die sogenannte freie, die dies zwar weniger thut, jedoch ebenfalls geschiehet aus einem Verlangen nach Betrachtung?

Jedoch davon hernach. Vorjezt reden wir (18) von der Erde selbst und von den Bäumen und den Pflanzen überhaupt; welcher Art die Betrachtung dieser sey, und wie wir das von diesen Hervorgebrachte und Erzeugte auf die Thätigkeit der Betrachtung zurückführen wollen, und wie die Natur, die, wie sie sagen (19), der Vorstellung entbehret und der Vernunft, Betrachtung in sich hat, und was sie hervorbringt, durch Betrachtung hervorbringt, die sie nicht hat und auf welche Weise dies geschiehet.

1.

Daß man dort nun weder Hände zu denken habe (20), noch Füße, noch irgend ein angebornes oder von Außen empfangenes Werkzeug; daß sie (die Natur) aber eines Stoffes bedürfe, auf welchen sie wirke und an welchem sie eine Form hervorbringe; dies siehet wohl

Jeder. Auch muß alle Bewegung des Hebels entfernt werden von dem Wirken der Natur. Denn welcher Stoß oder welche Hebelskraft wird hervorbringen eine Menge mannigfaltiger Farben und Formen? Vermögen doch auch selbst weder die Wachsbildner noch die Puppenmacher (21), an die man doch im gemeinen Urtheile denke, wenn man der Natur eine solche Kunstwirkung beilegt, Farben hervorzubringen, ohne anderwärts Farben herzuholen. Man sollte daher auch, gleichwie man zugeben wird, daß in jenen Künstlern etwas Bleibendes seyn müsse, nach welchem Bleibenden sie durch ihre Hände Werke bilden, eben so in Ansehung der Natur sich auf denselben Standpunkt erhebend, bedenken (22), daß auch hier müsse ein Bleibendes seyn: das Vermögen, das nicht durch Hände wirket, und daß es ganz bleibe. Denn fürwahr, sie bedarf nicht des Einen als eines Bleibenden und des Andern als eines Bewegten. Die Materie ist das Bewegte; in jener (in der Natur) selbst aber ist nichts Bewegtes; denn dieses würde nicht seyn das zuerst Bewegende (23), noch würde die Natur dieses seyn, sondern das Unbewegte im Ganzen. Nun möchte Jemand sagen, der Begriff ist unbeweglich (unveränderlich); sie aber ist verschieden von dem Begriffe, und beweglich (veränderlich). Meinet man die ganze, so ist es auch der Begriff: ist aber etwas unbeweglich an ihr, so ist dies auch der Begriff. Denn sie muß eine Form (24)

[redacted]

seyn: nicht etwas Bestehendes aus Materie und Form. Wozu bedarf sie nämlich einer warmen Materie, oder einer kalten (25)? Die Materie, insoferne sie Objekt wird, bringt dies mit sich; entweder wird sie eine solche (eine individuell bestimmte), oder sie wird frei von individueller Bestimmung, insoferne sie hervorgebracht ist durch einen Begriff. Denn es braucht kein Feuer hinzuzukommen, damit die Materie Feuer werde, sondern ein Begriff. Hierin liegt auch kein geringer Beweis, daß in den Thieren, wie in den Pflänzen die Begriffe es seyen, die hervorbringen (26), und daß die Natur ein Begriff sey, die einen andern Begriff hervorbringt als ihr Erzeugniß, mittheilend zwar etwas dem untergeordneten, jedoch bleibend derselbe. Daher ist der mit der sichtbaren Gestalt verknüpfte Begriff nun schon der lezte und ein todter (27), und vermag nicht weiter hervorzubringen einen andern. Der aber Leben hat und der Bruder ist dessen, der die Gestalt bildete, besitzend selbst das nämliche Vermögen, wirket in dem Erzeugten.

2.

Wie könnte nun ein Schaffender und dieser Schaffende einer Betrachtung theilhaftig werden? Nicht anders (28) als wenn er bleibend schaffet und in ihm selber bleibend und Begriff ist. Nur so kann er selbst

Betrachtung seyn. Denn die Handlung mag wohl geschehen nach einem Begriffe, weil sie nämlich verschieden ist von dem Begriffe: hingegen der Begriff, selbst derjenige, welcher die Handlung begleitet und ihr vorsteht, ist wohl nicht Handlung. Ist er nun aber nicht Handlung, sondern Begriff, so ist er Betrachtung; und in der ganzen Sphäre der Begriffe ist der lezte aus Betrachtung und Betrachtung, in dem Sinne, daß er sey empfangen und geboren in Betrachtung. Von allen aber vor diesem lezteren ist der eine so, der andere anders; der eine existirt nicht als Natur, sondern als Seele. Der andere aber ist in der Natur und die Natur. Ist nun aber auch er aus Betrachtung? In alle Wege aus Betrachtung, aber nur dann, wenn auch er sich auf irgend eine Weise betrachtet hat; denn er ist ein Produkt von Betrachtung und von einem Betrachtenden. Wie hat sie (die Natur) nun aber selbst Betrachtung? Die aus einem Begriffe abgeleitete hat sie nicht. Aus einem Begriffe abgeleitet würde ich ihre Betrachtung nennen, wenn sie reflectirte über das, was in ihr ist. Warum sollte sie dies denn nicht, da sie doch ein Leben ist und Begriff und wirkende Kraft? Etwa deswegen weil das Reflectiren ein noch nicht Haben ist (29)? Wenn sie aber hat, so schaffet und wirket sie auch deswegen, weil sie hat; was Seyn ihr ist, dasselbige ist ihr auch Wirken, und was nur ist, dasselbe ist auch das Wirkende; und sie ist Betrachtung und

[redacted]

Erzeugniß von Betrachtung, denn sie ist Begriff. Dadurch also daß sie ist Betrachtung und Erzeugniß von Betrachtung und Begriff, dadurch wirket sie, und auf die Weise, wie sie dieses ist. Daß das Wirken (Schaffen, Hervorbringen) demnach Betrachtung ist, haben wir gezeiget; denn es ist Produkt einer Betrachtung, welche Betrachtung bleibet, die nicht etwas anderes thut, sondern dadurch schaffet, daß sie Betrachtung ist.

3.

Wollte nun Jemand sie (die Natur) fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? Diesem möchte sie wohl, gesezt sie würdigte ihn, zu stillen (30) sein Verlangen, auf folgende Weise antworten: „Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleichwie auch ich schweige und nicht zu reden pflege. Was denn lernen? Daß was da gezeuget werden, mein Schauspiel ist, während ich schweige (31), und daß es mir, die ich gezeuget bin aus einer solchen Betrachtung, wohl zukommet (32), zu besitzen eine schaulustige Gemüthsart. Und mein Betrachtendes bringet hervor ein Erzeugniß der Betrachtung, gleichwie die Geometren betrachtend Figuren zeichnen. Mir jedoch entstehen, nicht als einer zeichnenden, sondern als einer betrachtenden, die Linien der Körper, wie (von sich selber) entfallend. Und es ward mir zu Theil meiner Mutter und meiner Väter

Loos (33), denn auch sie sind aus Betrachtung und mein Daseyn ist aus ihr: ohne, daß sie etwas unternahmen, einzig dadurch, daß sie größere Begriffe sind und sich selbst betrachten, bin ich geboren." — Was ist nun dieser Rede Sinn? Daß was wir Natur nennen eine Seele ist (34), die, erzeuget von einer früheren kräftiger lebenden Seele, ruhig in sich selbst die Betrachtung verschließend nicht nach oben hinblicket, noch auch weiter nach unten, sondern ruhend in der Mitte, wo sie ist auf ihrem Standpunkt und in ihrem Mitgefühle, durch dieses Umsichfühlem und Gewahren erschauet, was nach ihr ist und nicht ferner suchet (35), da sie vollendet hat ein glänzendes und liebliches Werk der Betrachtung.

Wollte ihr aber Jemand ein Erkenntniß beilegen, oder eine Empfindung, so thue er dies nicht in dem Sinne, wie wir von andern Wesen das Wort Erkenntniß oder Empfindung brauchen, sondern wie wenn er die des Schlafes vergliche mit der des Wachens (36). Denn sie ruhet betrachtend ihrer Betrachtung Werk, das ihr geworden ist dadurch, daß sie in sich selbst bleibet und bei sich selbst, und ein Erzeugniß von Betrachtung ist und eine Betrachtung, eine geräuschlose zwar, jedoch auch eine dunklere; sintemal eine andere Betrachtung klärer ist als sie zum Schauen. Sie aber ist einer andern Betrachtung Bild. Aus diesem Grunde (37) wird auch das von ihr Gezeugte ganz und gar

[redacted]

schwach, weil eine geschwächte Betrachtung ein schwaches Betrachtungswerk erzeuget. Jagen doch auch Menschen, wenn sie zu schwach sind zum Betrachten, dem Schatten der Betrachtung und des Begriffs, der Handlung, nach. Denn weil ihr Betrachtungsvermögen nicht hinreicht, sintemal sie aus Schwäche der Seelen nicht hinlänglich zu fassen vermögen das Schauspiel und daher nicht erfüllet werden; so werden sie, weil sie sich gleichwohl sehnen zu genießen jenes Anblicks, zum Handeln hingetrieben, um hier zu schauen, was sie im Geiste nicht vermochten. Wirken sie daher, so wollen einerseits sie selbst es sehen und betrachten und dessen inne werden, andererseits wollen sie auch Andere sehen, wenn sich diese nach ihren Kräften vorgesezt haben eine Handlung.

In Wahrheit, allenthalben werden wir finden (38), daß das Hervorbringen und das Handeln entweder eine Schwäche der Betrachtung ist, oder eine Folge derselben. Eine Schwäche, wenn Jemand nichts hat nach Vollendung des Handelns: eine Folge hingegen, wenn er etwas vor demselben, ein Besseres als das Hervorgebrachte zu betrachten hat. Denn wer möchte wohl, wenn er vorzugsweise zu schauen vermöchte das Wahre selber (39), nachgehen dem Bilde des Wahren? Dies beweisen auch die stumpfsinnigern Knaben. Diese, unfähig zum Erlernen der Wissenschaft und zur Speculation, wenden sich zu äußerlichem Geschäft und zu den Gewerben.

4.

Nachdem wir von der Natur geredet, auf welche Weise die Zeugung Betrachtung sey, schreiten wir zu der Seele fort, die über jener ist (40), und sagen: Die Betrachtung dieser und ihre Lernbegierde und ihre Forschungslust (41), und ihre Fülle und des Gebährens schmerzliches Sehnen, erzeuget durch die empfangene Erkenntniß, bewirkten, daß sie selber ganz und gar ein Kind der Betrachtung geworden, aus sich gebohren ein anderes Kind der Betrachtung. Gleichwie auch die Kunst wirket; eine jegliche, sobald sie vollendet worden, erzeuget eine andere, so zu sagen, kleine Kunst in dem Knaben, welcher ein Bild von Allem in sich trägt; jedoch diese nicht gleich der ersten, sondern anfangs gleichsam nur dunkle Schauspiele und Betrachtungswerke, und die einander nicht zu helfen vermögen. Der höhere ideale Theil von jener bleibet folglich dort oben, im Höheren immerdar erfüllet und erleuchtet; der andere aber wandelt durch die erste Wandlung des Wandelnden (42). Denn unaufhörlich gehet Leben hervor aus dem Leben, in dem die Thätigkeit sich allenthalben verbreitet und kein Punkt ist, von dem sie entfernt wäre. Fortschreitend jedoch, läßt sie den ersteren, vorderen Theil von sich selber da verbleiben, wo sie von ihm schied. Denn verließe sie das Vordere, so würde sie nicht mehr allenthalben seyn, sondern blos da, wo sie

[redacted]

endiget (43). Nicht aber ist das Fortschreitende dem Zurückgebliebenen gleich. Muß demnach dieselbe Thätigkeit allenthalben seyn, und muß sich kein Punkt gedenken lassen, wo sie nicht sey, und ist jederzeit das Erste verschieden von dem Späteren, fließet ferner die Thätigkeit aus der Betrachtung oder aus Handlung, war endlich die Handlung noch nicht da, denn es ist nicht möglich, daß sie vor der Betrachtung sey: so folget nothwendig, daß die eine zwar schwächer sey als die andere, daß aber alle und jede sey eine Betrachtung (44). Folglich muß die Handlung, von welcher erkannt wird, daß sie nach der Betrachtung geschiehet, die schwächste Betrachtung seyn. Denn immerdar muß gleicher Natur seyn das Gezeugte (mit dem Zeugenden), schwächer jedoch, weil es herabsteigend allmählig erblasset. Geräuschlos geschiehet aber das Ganze, weil es der sichtbaren und der äußerlichen Betrachtung oder Handlung nicht bedarf. Die betrachtende Seele aber und das so Betrachtende (45) bringet hervor das was nach ihr ist, als äußerlich, und nicht gleich dem, was vor ihr ist; und Betrachtung bringet hervor die Betrachtung, indem weder die Betrachtung ein Ziel hat, noch der Betrachtung Werk. Daher ist sie auch allenthalben. Denn wo wäre sie nicht, da ja in jeder Seele dasselbe ist? Sie wird ja nicht bestimmt durch Größe. Jedoch ist sie nicht in Allen auf gleiche Weise, da sie nicht einmal gleicher Art ist in jeglichem Theile der

Seele (46). Daher theilet der Wagenführer den Rossen mit, was er erblicket, und diese nehmen es auf, weil sie nämlich begehren dessen, das sie erblickten, denn sie empfingen nicht Alles. Thaten sie aber, was sie thaten, begehrend, so thaten sie es um dessentwillen, wornach sie begehren. Dies war aber der Betrachtung Erzeugniß und Betrachtung.

5.

Demnach geschiehet die Handlung um der Betrachtung willen, und des Produkts der Betrachtung. Daher auch (47) das Ziel der Handelnden die Betrachtung ist. Sie suchen gleichsam, was sie nicht auf geradem Wege zu erreichen vermochten, durch Umwege zu erreichen. Denn auch wenn sie erlangeten, wornach sie begehrten, suchten sie das, was sie begehrten, nicht um es nicht zu erkennen, sondern um es zu erkennen, und als gegenwärtig zu schauen in der Seele, nämlich als dargelegt zum Betrachten. Handeln sie doch auch um eines Gutes willen, nicht aber, damit es außer ihnen sey, oder damit sie es nicht haben, sondern damit sie haben das aus der Handlung erwachsende Gut. Wo ist dieses aber? In der Seele. Es kehret demnach die Handlung wiederum zurück in Betrachtung. Denn was einer fasset in die Seele, die ein Begriff ist, was könnte dies anders seyn, als ein schweigender Begriff,

[redacted]

und dies in demselben Maaße mehr, als es mehr gesisset wird; sintemal sie alsdann der Ruhe pfleget und firder nichts mehr suchet als eine erfüllte. Die Betrachtung eines Solchen ruhet, bei der Ueberzeugung des Habens, inwendig (48), und je lebendiger die Ueberzeugung, desto ruhiger die Betrachtung. Sie führet näher zu dem Einen. Und das Erkennende gelangt, in so weit es erkennet, denn jezt gilt es Ernst, in Eins mit dem Erkannten. Denn wären es zwei, so wäre das eine dieses, das andere ein anderes; so daß es, als daneben bestehend und als ein Zwiefaches, noch nicht vermählet worden mit einander, zum Exempel, wenn die in der Seele wohnenden Begriffe nichts erzeugen. Daher darf der Begriff nicht ein äußerlicher seyn, sondern er muß vereiniget werden mit der Seele des Lernenden, bis er (der Begriff) ihn (den Lernenden) sich vermählt findet. Ist die Seele demnach dem Begriffe vermählet, und von ihm in die gehörige Verfassung gesezt, so schreitet sie zugleich (mit ihm) zum Werk, und beginnet es (49): denn was sie zuerst hatte, nimmt sie wahr (50); und durch die Unternehmung des Werkes wird sie gleichsam verschieden von sich selber, und nachdenkend siehet sie ein Anderes, als ob sie wäre ein Anderes, wiewohl auch sie ein Begriff ist, und so zu sagen Intelligenz; aber eine Intelligenz, die ein Anderes siehet. Denn sie ist nicht erfüllet, sondern sie wich ab von dem, was vor ihr ist. Doch siehet auch

sie ruhig an, was sie hervorbringt; denn was sie nicht hervorbrachte, bringet sie noch nicht hervor: was sie aber hervorbringt, bringt sie hervor zur Reflexion, dadurch, daß sie abgewichen, wahrnehmend was sie hat. (51) Im Handeln aber passet sie das, was sie hat, dem Aeußerlichen an, und dadurch, daß sie in höherem Grade hat, als die Natur, ist sie ruhiger; auch dadurch, daß sie mehr hat, ist sie geschickter zur Betrachtung. Dadurch aber, daß sie nicht vollkommen hat, empfindet sie ein Sehnen, in größerem Maaße zu besitzen die Erkenntniß des Betrachteten und die Betrachtung des discursiven Denkens; und verlassend, was sie hatte, ist sie in andern Dingen; nachher zurückkehrend, betrachtet sie wiederum mit dem Theile von ihr, den sie verließ (52). Die aber auf sich selber fußet, thut dies weniger. Daher ist der Fromme bereits durch und durch idealisirt, und was aus ihm hervorgeht, zeigt er Andern. In ihm selbst aber ist ein Schauen, denn schon ist ein solcher hingewendet zu dem Einen und zu dem Ruhigen, nicht nur in der Außenwelt, sondern auch in ihm selber, und in Allem inwendig.

6.

Sonach ergibt sich aus dem Obigen theils von selbst, theils ist es ausdrücklich dargethan worden, daß nicht nur alles wahrhaft Existirende aus Betrachtung

[redacted]

sey, und selbst Betrachtung, sondern auch das aus jenem Erzeugte, welches dadurch, daß jenes betrachtete, geworden ist ein Erzeugniß der Betrachtung (53), theils für die Anschauung, theils für die Erkenntniß oder für die Vorstellung; auch das ist gezeiget worden, daß die Handlungen zum Ziele haben die Erkenntniß, und daß das Begehren sey ein Begehren nach Erkenntniß; ferner daß die Zeugungen, von der Betrachtung ausgehend, erzielen die Vollendung einer Form und eines andern Werkes der Betrachtung, und daß überhaupt jegliches Ding, als Nachahmung des Zeugenden, Produkte der Betrachtung zeuget und Formen. Auch die entstehenden Substanzen, welche Nachahmungen sind des wahrhaft Existirenden, beweisen, daß das Schaffende sich zum Ziele setzet nicht das Schaffen, nicht das Handeln, sondern des Schaffens Produkte, auf daß sie betrachtet werden (54). Dasselbe wollen auch die Vorstellungen erblicken und noch zuvor die Anschauungen, deren Ziel die Erkenntniß ist. Ja noch vor diesen beiden bringet die Natur in sich hervor der Betrachtung Produkt und den Begriff, einen andern Begriff vollendend.

Auch das ist ferner klar, daß, da das Erste aus Betrachtung ist, auch alles Uebrige darnach streben müsse, wenn anders Aller Ziel der Anfang ist. Daher auch die Thiere, wenn sie zeugen, getrieben werden durch die in ihnen liegenden Begriffe, und es ist dies ein

Streben der Betrachtung und des Kreißens banges Sehnen, zu gebähren viele Formen und viele Kinder der Betrachtung, und Alles zu erfüllen mit Begriffen, und gleichsam zu betrachten unaufhörlich. Denn machen, daß etwas sey, heißt eine Form machen; dies heißt aber Alles erfüllen mit Betrachtung. Auch sind die Fehle und Gebrechen, beides an dem Gezeugten und an dem Gethanen, eine Abirrung der Betrachtenden von dem Objekt der Betrachtung; und ein schlechter Künstler wird der geachtet, der schlechte Formen schaffet. Auch die Liebenden gehören zu den Schauenden, und zu denen, deren Ziel eine Idee ist.

7.

Doch hiervon zur Genüge. Wenn aber die Betrachtung sich erhebet aus der Natur zur Seele, und von dieser zur Intelligenz, und die Betrachtungen immer mehr befreundet werden und vereiniget mit dem Betrachtenden, und wenn in der frommen Seele die Erkenntnisse in Eins zusammenfallen mit dem Subjekt, indem sie nämlich hinstreben zur Intelligenz: so sind offenbar in dieser lezteren nun Zwei Eins, nicht durch Vermählung, wie dies in der reinsten Seele der Fall war, sondern durch das Wesen (55) (selber) und dadurch, daß das Seyn und das Denken Eins ist. Denn hier ist nicht mehr das eine dies, das andere ein an-

[redacted]

deres, sintemal es wieder ein Anderes geben müßte, welches nicht dieses und ein anderes wäre. Hier müssen folglich seyn zwei, welche in der That Eins sind. Das ist aber die lebendige Betrachtung, nicht ein Betrachtungsprodukt, so wie das in dem Uebrigen. Denn was in einem andern Lebenden ist, das ist nicht das Lebende selber (56). Wenn demnach ein Betrachtungsprodukt und eine Idee leben soll, muß sie Leben seyn, aber nicht Pflanzenleben (vegetabilisches), und sinnliches Leben und Seelen-Leben, als ein verschiedenes. Denn wie könnten auch die Ideen verschieden seyn? sondern das Pflanzenleben ist eine Idee, und das sinnliche und das Seelen-Leben. Wie sind sie nun Ideen? Weil sie Begriffe sind. Jedes Leben ist eine Idee. Aber die eine ist dunkler als die andere, gleichwie auch das Leben. Die aber klärer ist (57), dieselbe ist auch das erste Leben und die erste Intelligenz und Eine. Die erste Idee ist also Leben, und das zweite Leben die zweite Idee, und das lezte Leben die lezte Idee. Alles Leben dieser Art ist folglich auch Idee (58). Jedoch vom Leben könnten Menschen vielleicht Verschiedenheiten angeben, aber von den Ideen geben sie keine an, sondern sie sagen: dieses seyen Ideen, jenes aber seyen überhaupt keine, weil sie im Allgemeinen nicht untersuchen, was das Leben ist. Hier darf ich jedoch nicht unbemerkt lassen, wie dieser Vortrag wiederum beweiset, im Vorbeigehen, daß Alles Betrachtung sey. Wenn

sonach das wahrhafteste Leben ein Leben durch die Idee ist (59), diese aber eins ist mit der wahrhaftesten Idee: so lebet die wahrhafteste Idee, und die Betrachtung, und ein solches Produkt der Betrachtung ist lebendig und Leben, und die Zwei sind zugleich Eins. Wie ist dieses Eine wieder ein Vieles (60)? Weil nicht Eines betrachtet? Denn wenn auch das Eine betrachtet, betrachtet es doch nicht als Eines. Nimmt man das Gegentheil an, so wird keine Intelligenz. Vielmehr, obschon sie begonnen als Eines, bleibet sie nicht, wie sie begonnen, sondern unbewußt ihr selber ward sie ein Vieles, wie wenn sie belastet worden; und sie hat sich selber entwickelt, begehrend Alles zu haben, da es ihr doch wohl besser gewesen, dies nicht zu begehren (61). Denn nun ist sie ein Zweites geworden. Gleichwie wenn der Zirkel, sich selbst entwickelnd, Figur wird, und Fläche, und Peripherie und Centrum, und eine Mehrheit von Linien, und ein Höheres und ein Niederes, so ist immer dasjenige, von dem etwas ist, das Bessere, dasjenige, in welches es übergeht (62), das Schlechtere. Denn das: von welchem, war nicht ein solches, wie das: von welchem und zu welchem (zugleich). Nicht ist hinwiederum das: von welchem und zu welchem (zugleich) ein solches, wie das: von welchem allein.

Aber auch außerdem ist die Intelligenz nicht eines gewissen Dinges Intelligenz, sondern (auch) ganz. Ist

[redacted]

sie aber ganz, so ist sie auch des Ganzen. Demnach muß sie, da sie selbst ganz ist und des Ganzen, auch ihren Theil so besitzen, daß er ganz sey und Alles; wo nicht, so würde sie einen Theil haben, der nicht intellectuell wäre, und würde bestehen aus Nichtintellectuellem, und wäre ein zusammengehäuftes Aggregat (63), welches erwartete Intelligenz zu werden aus Allem. Daher ist sie, so betrachtet (64), auch unendlich, und wenn etwas von ihr ausgeht, wird nichts verringert, weder was von ihr ausgeht, weil auch es Alles ist, noch sie, von welcher, wie sie keine Zusammensetzung aus Theilen war.

8.

Diese (die Intelligenz) ist demnach von der bemerkten Art (65). Daher ist sie nicht die erste; sondern was über ihr ist, und um dessentwillen auch obige Untersuchung angestellet ward, dieses muß das Erste seyn (66). Denn die Vielheit ist später als das Eine und sie ist Zahl. Der Zahl Prinzip und einer solchen ist das so Eine, und dieses ist die Intelligenz und das Intelligible zugleich, folglich Zwei zugleich. Wenn aber Zwei, muß es dasjenige sich zueignen, was vor dem Zwei ist. Was ist dieses? Intelligenz allein? Aber mit einer jeden Intelligenz ist verbunden das Intelligible; darf daher nicht damit verbunden seyn das Intelligible,

so ist jenes auch nicht Intelligenz. Wenn demnach das, was über diesen Zweien ist, nicht Intelligenz ist und den Zweien sich entzieht, so muß es über der Intelligenz seyn. Warum könnte es aber nicht das Intelligible seyn? Weil auch das Intelligible verbunden ist mit der Intelligenz. Ist es demnach weder Intelligenz noch das Intelligible, was wird es dann seyn (67)? Wir werden sagen müssen, es sey das, aus welchem die Intelligenz und das mit ihr verbundene Intelligible ist. Was ist nun dieses, und welcher Art wollen wir es uns denken? Denn wiederum wird es entweder ein Denkendes seyn, oder ein nicht Denkendes. Ein Denkendes ist Intelligenz (68): ein nicht Denkendes hingegen wird auch sich seiner selbst nicht bewußt seyn. Wie kann aber ein solches geachtet werden der Verehrung werth? Sagten wir dagegen: es sey das Gute und das Einfachste, so sprechen wir, gesezt wir sagten auch etwas Wahres, gleichwohl nichts Klares aus, bevor wir nicht etwas haben, worauf wir unsere Idee sicher gründen können (69). Und da ferner Erkenntniß von allen andern Objekten durch die Intelligenz und für die Intelligenz möglich wird bei solchen, die ein Intellectuelles zu denken vermögen, wie sollte dieses, das die Natur der Intelligenz überschreitet, zusammengefaßt werden können unter einem einzigen Merkmahle? Hierauf dient zur Antwort: wir werden es, so weit dies zu geschehen vermag (70), bezeichnen durch etwas

Aehnliches in uns, sintemal auch bei uns etwas ist von jenem; oder vielmehr, es läßt sich kein Punkt denken, wo nicht das wäre, was vermag an jenem Theil zu nehmen. Denn fürwahr, auf welchen Punkt Du nur hinwendest dasjenige, was zu empfangen vermag, allenthalben wirst Du auch etwas empfangen von dorther; gleichwie Du eine Stimme hören wirst, die eine Einöde erfüllet und zugleich zu dem Ohre derer dringt, die in dieser Einöde sich befinden. Du wirst sie ganz vernehmen, wohin Du auch Dein Ohr wenden magst, und doch auch wieder nicht ganz (71). Was werden wir nun empfangen, wenn wir die Intelligenz zu jenem hinwenden? Vielleicht muß sie gleichsam zurückgehen, und sich selbst, so zu sagen hingeben Demjenigen, was ihr rückwärts liegt, als eine, die ein zwiefaches Antlitz hat; vielleicht muß sie, wenn sie dort Jenes (das Absolute) schauen will (72), nicht ganz und gar Intelligenz seyn. Denn sie ist erstes Leben, weil sie Thätigkeit ist in discursiver Erkenntniß des All; jedoch nicht in einer discursiven Erkenntniß, welche (jezt) erkennet, sondern welche erkannt hat. Wenn sie aber Leben ist, und ein discursives Erkennen und Alles im Bestimmten hat und im Einzelnen, nichts blos überhaupt (73) — denn im entgegengesezten Falle hätte sie auf eine unvollkommene und nicht nach Theilen deutlich unterschiedene Weise —: so folget nothwendig, daß sie aus etwas Anderem sey, welches nicht mehr

im Discursiven ist, sondern das Prinzip des Discursiven und Prinzip des Lebens (74) und Prinzip der Intelligenz und des Ganzen. Denn ein Prinzip ist nicht das Ganze, sondern aus dem Prinzip ist das Ganze: Jenes aber ist noch nicht das Ganze, noch etwas von dem Ganzen, auf daß es zeuge das Ganze, und auf daß es nicht Vielheit sey, sondern der Vielheit Prinzip. Ist ja allenthalben das Zeugende einfacher als das Gezeugte. Hat jenes nun die Intelligenz erzeugt, so muß es einfacher seyn als die Intelligenz. — Nähme nun Jemand an, das Eine selbst sey auch das Ganze, so wird es entweder in jedem Einzelnen des Ganzen seyn, oder Alles zugleich. Ist es Alles zugleich, als ein Zusammengefaßtes, so ist es nach dem Ganzen. Ist es aber vor dem Ganzen, so ist das Ganze etwas anders und es selbst ist etwas anders als das Ganze (75). Ist aber es selber und das Ganze zugleich, so ist es nicht Prinzip. Nun muß es aber Prinzip seyn und vor dem Ganzen seyn, damit auch das Ganze nach ihm sey. Sagt man hingegen, es sey in jedem Einzelnen des Ganzen, so wird dasselbe vorerst seyn ein Jegliches für Jegliches (76); sodann das Ganze zugleich und wird nichts unterscheiden; und auf diese Weise ist es nichts von dem Ganzen, aber vor dem Ganzen.

[redacted]

9.

Was ist es denn also? das Vermögen zum Ganzen, ohne dessen Daseyn auch das Ganze nicht wäre, noch auch die Intelligenz, die das erste und ganze Leben ist. Denn was (77) über dem Leben ist, ist des Lebens Grund, indem nicht des Lebens Thätigkeit (Aeusserung), welche das Ganze (selbst) ist, die erste seyn kann: diese leztere ist vielmehr selbst gleichsam entsprungen aus dem ersten, wie aus einer Quelle. Denke Dir nämlich eine Quelle, die keinen andern Ursprung weiter hätte, und denselben gleichwohl verliehe allen Flüssen (78), ohne von den Flüssen erschöpft zu werden, ruhig dieselbe verbleibend; denke Dir ferner die aus ihr entspringenden Flüsse noch zusammen vereinigt, ehe der eine hierhin ströhmet, der andere dorthin, jedoch einen jeden sich gleichsam schon bewußt, wohin er ergiessen werde seine Gewässer. — Oder denke Dir das Leben eines grossen Baumes, durch alle Theile desselben hindurchdringend, während das Prinzip bleibet, ohne sich durch das Ganze zu verbreiten (79), weil es seinen Siz hat in der Wurzel. Es verleihet sonach dem Baume das ganze Leben, das viele Leben: selber bleibet es jedoch, weil es nicht ist ein Vieles, sondern des vielen (Lebens) Prinzip. Und das ist kein Wunder. Oder man dürfte sich auch wundern (80), wie des Lebens Vielheit aus der Nicht-Vielheit geworden, und

wie die Vielheit nicht geworden wäre, wenn nicht vor der Vielheit gewesen, was nicht Vielheit war. Denn nicht wird getheilet in das Ganze das Prinzip, weil, wenn es getheilet wäre, auch das Ganze würde zu Grunde gehen; auch wäre dieses noch nicht einmal geworden, bliebe nicht das Prinzip in sich selber als ein Verschiedenes. Daher geschiehet auch allenthalben das Zurückführen auf Eines [und in Jeglichem ist eine Einheit, auf welche Du zurückführst]. Auch dieses All wird zurückgeführet auf Eines, das vor ihm ist, nicht auf das schlechthin Eine, bis Jemand gelanget ist zu dem schlechthin Eins. Dieses aber wird nicht weiter zurückgeführt auf ein Anderes. Denket daher Jemand der Pflanze Eins [welches ihr belebendes Prinzip ist] (81) und des Thieres Eins und der Seele Eins und das Eine des All, so hat er jedesmal das Mächtigste und das Heilige. Dächte er nun aber des wahrhaft Existirenden Einheit, dessen Prinzip und Quelle und Vermögen: wollten wir da ungläubig seyn und ein Nichts zu haschen wähnen? Oder ist es (82) zwar nichts von dem, dessen Prinzip es ist, jedoch ein solches, das, während ihm kein Prädikat zukommt: nicht das eines Existirenden, nicht das eines Wesens (83), nicht das eines Lebens, über Allem diesem ist? Wenn Du aber, das Seyn entfernend, es endlich erfassen solltest, so wird Staunen dich ergreifen. Hinzielend und es erreichend, erfasse es, ruhend in seinen Tiefen,

[redacted]

einzig es erschauend durch jenen Geistesblick (84), zugleich aber erkennend seine Größe in dem, was nach demselben ist und durch dasselbe.

10.

Fasse es auch noch so: Die Intelligenz, die ein Sehen ist und ein sehendes Sehen, ist ein in Thätigkeit gesetztes Vermögen. Demnach ist in ihr theils Materie, theils Form, wie dies auch der Fall ist bei dem in Thätigkeit gesetzten Sehen. Die Materie ist im Intelligiblen. Ist doch auch das in Thätigkeit gesetzte Sehen ein Getheiltes: denn ehe es sah, war es Eins (85); das Eins ist folglich Zwei geworden, und die Zwei sind Eins. Nun wird dem Sehen das Erfülletwerden und gleichsam die Vollendung zu Theil durch das Sichtbare. Für das Sehen der Intelligenz hingegen ist das Gute das Erfüllende. Denn wäre sie selbst das Gute, was brauchte sie zu schauen oder überhaupt thätig zu seyn? Das Uebrige nämlich äußert um das Gute, und des Guten wegen seine Thätigkeit. Das Gute hingegen bedarf keines Dinges; daher gehöret ihm auch nichts an (86) als es selber. Hast Du aber das Gute genannt, so denke weiter nichts mehr außer ihm. Denn fügest Du etwas hinzu, so machst Du das, welchem Du, was es sey, hinzufügest, bedürftig. Folglich auch nicht einmal das Denken, damit Du nicht auch so ein

Anderes setzest und Zwei setzest: die Intelligenz und das Gute. Denn die Intelligenz bedarf des Guten, aber nicht bedarf das Gute der Intelligenz. Daher nimmt auch die Intelligenz, das Gute erreichend, die Form des Guten an, und wird vollendet von dem Guten, indem die in ihr liegende Idee, die von dem Guten kommt, ihr mittheilt des Guten Form. Gleichwie aber das Nachbild des Guten beschaffen ist, das man in ihr erblickt, also muß man sich auch denken das Urbild, dadurch, daß man aus dem, in der Intelligenz abgedruckten Nachbilde auf die Wahrheit von jenem schließet. Demnach übergab es (das Gute) das in ihr (in der Intelligenz nunmehr) befindliche Nachbild von ihm selber der anschauenden zum Besitz (87). Daher ist in der Intelligenz das Begehren, und sie ist eine immerdar Begehrende und eine Empfangende immerdar. Es selbst aber begehret weder etwas; denn was sollte es begehren? noch erlanget es etwas (88); denn es begehrte nichts. Folglich ist es auch nicht Intelligenz; denn Streben ist auch in dieser und ein Anschmiegen (89) an ihre Idee. Da sie nun schön ist, die intelligible Welt, und die schönste im ganzen All (90), sintemal sie in einem reinen Lichte schwebet, und in einem reinen Glanze, und die Natur des Existirenden in sich fasset (ist doch auch dieses schöne Weltgebäude ihr Schatten (91) und Abbild); da sie demnach ruhend in der Klarheit Fülle, weil nichts Unideales, nichts Fin-

[redacted]

steres, nichts Regelloses in ihr ist (92), ein seeliges Leben lebet: so müßte ein Staunen den erfassen, der sie erblickte, und, wie sich gebühret, eintauchte in sie und Eins würde mit ihr (93). Gleichwie ja wer zum Himmel emporschauend, und der Sterne Glanz erblickend den Künstler ins Gemüth fasset und suchet; also muß auch wer die intelligible Welt erblickte und anschauete und bewunderte, ebenmäßig fragen: Wer ist der, der diese hervorbrachte, und wo, und wie? Der ein solches Kind zeugete, den νοῦς (Intelligenz), den schönen Jüngling, der aus ihm erfüllet worden? Auf keine Weise jedoch ist jener Erstere der νοῦς oder der Jüngling, sondern vor dem νοῦς und vor dem Jüngling: denn nach ihm ist der νοῦς und der Jüngling, weil er bedurfte erfüllet zu werden, und verwandelt zu werden in den νοῦς, welches am nächsten kommt demjenigen, das nichts bedarf, und auch des Denkens nicht begehret. Er aber (der νοῦς) hat die wahre Fülle und die wahre Idee, weil er zuerst empfing. Was über diesem ist, das bedarf weder, noch hat es: oder es wäre nicht das Gute.

[redacted]

Anmerkungen.

1) Ueber diese ganze Periode der in Italien wieder auflebenden alten Literatur sind die bekannten Werke von Hodius, Börner, Fabroni, Tiraboschi, Roscoe, Heeren, Bouterweck, Meiners u. a. nachzulesen. — Stifter der ersten Platonischen Academie war Cosmo von Medices. Ein Grieche, Gemistus Pletho hatte ihn mit der Philosophie Platons bekannt gemacht, und Marsilius Ficinus, den Cosmo hatte erziehen lassen, übersezte nun auf dessen Befehl die Werke des Platon und Plotinos in die Lateinische Sprache. Unter Lorenzo, dem Enkel von Cosmo, blühete jene freie Verbindung der Freunde alter Philosophie vorzüglich. Er selbst hatte in einem philosophischen Gedichte: la Altercazione, die Frage vom höchsten Gute abgehandelt. Ich schränke mich hier darauf ein, die Vorrede des Ficinus zu seiner

[redacted]

Uebersetzung des Plotinos, so wie die Zueignungsschrift desselben an Pietro von Medices, als ein redendes Denkmahl von dem schönen Verhältniß zu nennen, worin jene edlen Mediceer mit den früheren Bearbeitern der alten Philosophie und Literatur lebten. In der letztern Schrift preiset Ficinus besonders die Begünstigung, welche die Platonische Philosophie in dieser Familie genoß: Cum Idibus Novembribus, sagt er unter andern, in agro Caregio una cum Magno Laurentio Medice deambularem, multaque Platonis mysteria ultro citroque interpretaremur, decidi forte inter loquendum e sapientia in fortunam coepique hanc acrius incusare, quod Platoni lucem affectanti seculis jam multis obstiterit. Tum ille: Noli, inquit, Marsili, Platonem nostrum infortunatum dicere — — Darauf nimmt Ficinus die Rede wieder auf und endigt, nach einigen Zwischenbemerkungen, seine Zuschrift allegorisch, mit Anspielung auf die Namen Laurentius und Petrus: – Nec propterea Plato noster infortunatus. Cujus caput hactenus salutari prorsus umbra lauri fovebatur, nunc pedes jam firmissimâ petrâ nituntur u. s. w.

2) S. Diogenes Laërtius Lib. III. §. 8. Vergl. Ignatii Rossi Commentationes Laërtianae. Romae 1788. Pag. 2. u. f.

3) Bekanntlich gibt es nur Eine Ausgabe des Griechischen Textes derselben, Basil. apud Pernam 1580. Ich überzeugte mich bald durch eigene Einsicht von der

Schriftstellers, und die Beschaffenheit seines Textes, so wie andererseits die Gesetze einer eigentlichen Interpretation zu würdigen versteht.

4) Longinus de sublimitate pag. 74. ed. Toup.

5) S. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. V. pag. 691. f. wo die ehrenvollen Zeugnisse des Proklos, des Eunapios und Augustinus angeführt werden.

6) S. Fabricius in Biblioth. Gr. ältere Ausgabe ad Porphyrii vitam Plotini, Cap. I. Außer Porphyrios geben uns biographische Notizen von ihm unter den Alten, Eunapios und Suidas; unter den Neueren, Bayle, Brucker und Tiedemann.

7) S. Fabric. Bibl. Gr. Vol. V. pag. 696 u. f. Harles. Nicht aber pag. 413 der Enneaden, Basler Ausg., wie dort angegeben wird, sondern pag. 423 findet sich die Anmerkung über die Abweichung der Recension des Eustochios. — Auch der Rand der von mir verglichenen Augsburger Handschrift hat diese wichtige Bemerkung. — Amelios, ein anderer von Plotinos Schülern, verbesserte gleichfalls des Meisters Werke. Doch übte er dieses kritische Geschäft nicht mit gleicher Liebe, wie das philosophische; s. den Brief des Longinos an den Porphyrios, im 20ten Capitel.

8) Porphyrii vita Plotini, cap. 6. Der ersten sind 24, wozu auch das hier übersezte Buch gezählet

[redacted]

wird; die zweite Classe enthält jene 21, die lezte 9; besonders sey die Abnahme seiner Geisteskräfte sichtbar in den vier lezten: καὶ μᾶλλον γε τὰ τελευταῖα τέσσαρα, so lieset die Augsburger Handschrift richtig, statt μετὰ, wie im gedruckten Text der Basler Ausgabe steht.

9) Villoison vermuthet hieraus, Plotinos habe eine Art Geschwindschreibekunst gebraucht und mit kleiner ineinander verschlungener Cursivschrift geschrieben. S. Harles zum Fabric. a. a. O. pag. 681.

10) οὐδ᾽ ἐπαναλαβὼν τὰ γεγραμμένα. Die A. Handschr. hat ἐπανελθών. *

11) So hatte auch Thrasyllos die Schriften des Platon nach den Tetralogien der Tragiker und die des Demokritos nach Classen geordnet. So muß diese Nachricht des Diogenes von Laërte, Lib. IX. §. 45, erklärt werden; vergl. Rossi Commentat. Laërt. pag.

* Zu den weiter unten folgenden Worten: außer im Schlafe — abkürzte vergleiche man Jamblichus in vita Pythagorae, ed. Commelin. pag. 32, wo etwas ganz ähnliches von Pythagoras erzählt wird. Auf dem Rande des vor mir liegenden Exemplars, welches aus der Gräviussischen Sammlung in hiesige Universitätsbibliothek gekommen, und mehrere handschriftliche Verbesserungen von Salmasius enthält, corrigirt dieser in der eben angeführten Stelle: καὶ τούτων ὀλιγοϋπνίαν καὶ ἐνονειρίαν.

203. Dagegen hatte der Grammatiker Aristophanes die Platonischen Schriften nach Trilogien eingetheilt; s. Diogen. Lib. III. §. 56. pag. 197, und daselbst Menage und Casaubon. Vergl. Schleiermachers Einl. zu Platons Werken S. 23.

12) S. Porphyrii vita Plotini, Cap. 20. Ueber die Verbindung des Longinos mit den Neuplatonikern dieser Zeit s. Ruhnkenii Dissertatio philologica de vita et scriptis Longini. pag. 7. f. ed. Toup. Was dorten §. 7. von dessen Abneigung gegen die Philosophie dieser Schule gesagt wird, ist zum wenigsten in Absicht auf Plotinos sehr zu mildern, wie sich aus dem angeführten Briefe ergibt.

13) Macrobius in Somn. Scipionis II - 12. vergl. Fabric. B. G. V. pag. 692 Harles.

14) Ennead. III. Liber VIII.

Porphyrios gibt im 5ten Capitel seiner Biographie des Plotinos, wo er die damals gewöhnlichsten Ueberschriften dieser Werke nennt, die kürzere an: περὶ θεωρίας. Im 25ten Capitel dagegen diese ausführlichere: περι φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τȣ͂ ἑνός. Vermuthlich rührt also leztere von ihm selbst her. — Uebrigens in der chronologischen Ordnung ist diese Schrift die dreißigste und folglich ein Produkt der vollen Geisteskraft des Philosophen.

15) scherzend — Ernstes. Den Gegensaz von Scherz und Ernst führt Plotinos durch, und zwar in

[redacted]

einem nicht gemeinen Sinne, in einer andern Stelle, Ennead. III. Lib. 2. Cap. 15. Er zeigt dorten, daß nur der σπουδαῖος (der den Ernst des höhern Lebens versteht und dem es ernstlich um das Ewige zu thun ist), des wahren Ernstes und des wahren Spieles fähig sey, und hingegen Menschen, die nur ein äußeres Leben leben, und ein Spiel (παίγνια) desselben sind, auch dann nur spielen, wenn sie am ernsthaftesten zu seyn glauben. So unterscheidet Platon im Phädros p. 348. Heindorf. ein gemeines Spielen von dem edlen dessen, der von würdigen Dingen dichtend, in Reden zu spielen weiß. — Es ist um des Folgenden willen zu bemerken, daß bei Plotinos die Benennung ὁ σπουδαῖος (man s. darüber Reitz ad Lucian. Icaromenipp. Cap. 4.) eine ähnliche Würde hat, wie bei den Sokratikern ὁ καλὸς κἀγαθὸς, und bei den Stoikern ὁ σοφὸς als Bezeichnung für das Ideal des Weisen.

16) Betrachtung. Der ideelle Sinn, in welchem dieser Begriff hier genommen wird, ließe auch wohl die Uebersetzung: Speculation zu; doch fand ich wegen der großen Mannigfaltigkeit der Beziehungen des Thuns und Leidens, in welchen der Begriff hier genommen wird, jene Bezeichnung passender. Betrachtung aber zog ich dem Schauen vor, welches leztere Wort sonst vorzüglich geeignet ist, einen solchen, der Reflexion entgegengesezten Verkehr mit dem Idealen auszudrücken, weil in dieser Schrift fast durchaus der Nebenbegriff

des Strebens, des Begehrens und Trachtens mit dem Hauptbegriffe θεωρία verbunden ist.

Je fruchtbarer und beziehungsreicher aber der Begriff θεωρία hier erscheint, desto nöthiger ist eine allgemeine Vorbemerkung über den Sinn, den die Philosophen des Alterthums und besonders dieser Neuplatonischen Periode in ihn hineinlegten, zumal da sich hierin ihre Hauptansicht von der Philosophie überhaupt erkennen lässet.

Die ganze Sphäre dieses Begriffs läßt sich durch die allgemeine Bemerkung bezeichnen, daß θεωρία ursprünglich vom Anschauen des Göttlichen und Himmlischen gebraucht, nachher auf alles Schauen und Betrachten übergetragen ward, vorzüglich wenn dieses mit einem lebhaften Interesse des Betrachtenden verbunden war. Man vergl. hiemit Casaubon zu Theophrasti Characteres pag. 11. Fischer. Daher es vorerst die feierliche Befragung der Gottheit durchs Orakel, vermittelst einer zu dem Zwecke abgesendeten Gesandtschaft, und dann auch diese Orakelgesandtschaft selbst bezeichnete. Doch über diese und verwandte nicht philosophische Bedeutungen von θεωρία, θεωρὸς und θεωρεῖν wird der Leser, dem daran gelegen, bei folgenden Schriftstellern und Auslegern reiche Belehrung finden: Herodotus I. - 30. IV. - 76; Ducker zum Thucidides III. - 104; Valkenaer Diatrib. in Euripidis Fragmenta. pag. 278; Scholia Platonica. ed. Ruhnken.

Ezech. Spanheim zu Callimach. Hymn. Del. 314. Hemsterhuis zu Lucian. I, pag. 421. Bip. Alberti zum Hesychios. Fragmenta lexici graeci (aus einer Augsburger Handschrift) von Hermann. pag. 327. Moeris ed. Pierson. pag. 185.

Jene ursprüngliche Beziehung auf das Göttliche deutet auch die Etymologie des Worts an, die der Lexicograph Ammonios so bestimmt: θεωρεῖν sey τὸ τῶν θεῶν ὤρειν (das Göttliche besorgen). Das veraltete ὤρειν heiße φροντίζειν, sorgen. Man vergleiche über dieses veraltete ὤρειν oder ὠρεύειν Ruhnken in den Epistol. Crit. pag. 100, und F. A. Wolf zu Hesiodi Theogon. pag. 133; so wie über das gleichfalls veraltete und mit ὥρα oft verwechselte ὤρα (Sorge) Alberti zum Hesychios unter diesem Worte. – Auch Thomas Magister erklärt die θεωρία als anhaltende Beschäftigung mit Gott, s. pag. 446. ed. Bernard., und daselbst die Stelle des Theodoros Abucara, der ein doppeltes geistiges Schauen unterscheidet, das äußere und das dem νοῦς eigenthümliche, ideale, welches leztere θεωρία heiße. — Auch Plutarchos (de Musica pag. 1140. D. Xylander) sagt in der Stelle, wo er bemerkt, daß die Musik unter den Griechen ursprünglich eine blos gottesdienstliche Bestimmung gehabt habe, θεωρεῖν (betrachten) komme ursprünglich von θεὸς her und bezeichne also ein heiliges Betrachten.

Ueber die Bedeutung jener Worte in philosophi-

schen Schriften der Griechen habe ich Folgendes beobachtet. Man unterscheidet hier einen gewöhnlichen Sprachgebrauch von dem höheren idealen. In den Schriften des Xenophon bemerkte ich nur jenen. (Man vergleiche Sturz Lexicon Xenophonteum unter diesem Worte) so auch in den Dialogen des sogenannten Aeschines, und bei andern. Hieher rechne ich auch die praktische Bedeutung des Worts in den ethischen Systemen einiger alten Philosophen. So unterscheidet z. B. der Akademiker Eudoros beim Stobäos Eclogae phys. et eth. II. pag. 48. ed. Heeren im ethischen Sinne die θεωρία von der ὁρμὴ (von dem Begehren) und von der πρᾶξις (von der Handlung) und definirt sie so: ein mit deutlicher Vorstellung eines Gegenstandes verbundenes Beurtheilen desselben, woraus dann das Begehren und das Handlen entstehe.

Die höhere Bedeutung von θεωρία, da es die Erhebung des Gemüths zum Unendlichen bezeichnet, scheinet zunächst aus dem Sprachgebrauche geflossen zu seyn, nach welchem dasselbe gewöhnlich vorkommt, wo von der Betrachtung des gestirnten Himmels die Rede ist, woraus bekanntlich auch das considerare der Römer erklärt werden muß. In diesem Sinne findet man es häufig in den Bruchstücken der Pythagoreischen Philosophie, z. B. in den Jonischen Fragmenten von der Schrift der Pythagoreerin Periktione von der Frauen Bildung beim Stobäos

(Sermones ed. Conr. Gesner. pag. 455, verglichen Chr. Wolf Fragmenta mulierum graecarum, quae oratione prosa usae sunt. pag. 192). Der ehrwürdige Anblick der Aeltern, heißt es dort, sey für die Kinder, was der erhebende Anblick des gestirnten Himmels für den Betrachtenden sey. Hier wird θεωρία zur Bezeichnung dieser Art von Betrachtung gebraucht *.

---

* Ich kann nämlich der übrigens sehr scharfsinnigen Conjectur des gelehrten Jacobs nicht beipflichten. Dieser schlägt in seinen Animadvers. in Stobaeum (an dessen Animadv. in Euripid.) p. 278. in den offenbar corrupten Worten: καὶ εἴ τι ἄλλο δοκεῖ τις χρῆμα μεῖζον εἶναι καὶ θεωρίαν ἰόντων vor: καὶ θειωτέρον τῶν ἰόντων. Allein, daß θεωρία ächt sey, zeigt der Zusammenhang, der von den Himmelskörpern handelt, in welchem dieses Wort gewöhnlich vorkommt. Es beim Platon im Phädon §. 34. in einem ganz ähnlichen Context, wo von der Sonne u. s. w. die Rede ist. Man vergleiche auch Jamblichi vita Pythagorae pag. 62, wo die Philosophie die Betrachtung des Schönsten, θεωρία, genannt und unmittelbar darauf hinzubemerkt wird: schön sey das Schauspiel des ganzen Himmels (θέαν) und der an ihm wandelnden Gestirne. — Ich corrigire: — δῖναι τῶν ἐν θεωρίᾳ ἰόντων (oder was man unter den Gegenständen der Bettachtung für größer halten mag). Dieser Sprachgebrauch leidet keinen Zweifel. So sagt Herodotos III, 74. ἐν αἴνῳ εἶναι (Gegenstand des Lobes seyn) u. s. w. vergl. Vigeri Idiot. l. gr. p. 607. Hermann, und selbst ἐν θεωρίᾳ εἶναι kommt mehrmals so bei Plotinos vor.

[redacted]

— In einem Bruchstücke einer andern, in Dorischer Mundart geschriebenen, Schrift derselben von der Weisheit heißt es: Der Mensch ist gezeuget und lebet, um zu betrachten (θεωρῆσαι) das Verhältniß der Natur des Alls und der Weisheit, und gleich zunächst werden die Geometrie und die Naturwissenschaft θεωρητικά genannt, und von der Weisheit gesagt: es sey ihr eigenthümlich zu betrachten (θεωρῆσαι) alle Arten der existirenden Dinge und ihre allgemeinen Eigenschaften (Stobaei Sermon. I. pag. 6. 41. Wolf in der angeführten Sammlung pag. 190. und die kritische Verbesserung dieser Stelle bei Jacobs p. 219), wo also der Begriff von wissenschaftlicher Forschung und insbesondere von Speculation damit verbunden wird.

In der höheren idealen Bedeutung braucht besonders Platon häufig θεωρεῖν und θεᾶσθαι, welches bei ihm, wie auch bei Plotinos, oft synonyme Ausdrükke sind. So läßt er im Gastmahl XXVIII, 4. den Sokrates aus dem Munde der Diotima von demjenigen sagen, der durch alle Stufen der höhern Vorbereitung nun endlich zur höchsten Bildung gelangt ist: er schaue, er betrachte (θεωρῶν und Cap. XXIX, 5. θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλὸν) das Schöne selbst. Daher nennt er auch im Phädros pag. 322. Bip. die Intelligenz (das höhere Denkvermögen) die schauende (νῦς θεατής). Jenes reine Erkennen nennt er auch

ein Schauen mit der Seele selber oder mit der Vernunft und stellt es dar als die Bedingung des reinen Wissens (s. de Republ. X. p. 326. Bip. Phaedon pag. 151.) und indem er das Wesen der Philosophie als die Wissenschaft des Absoluten (de Republ. VI, 69. Definitiones. Vol. XI, 292.) bezeichnet und dieselbe ein Streben nach der göttlichen Weisheit * nennt (Diogen. Laërt. III, §. 63), sezt er die Vollendung alles Philosophirens in das Schauen des ἀγαθὸν (des Guten, des Absoluten), urtheilend, daß derjenige, der dazu einmal gelangte, nicht geneigt sey, von diesen himmlischen Betrachtungen (θείων θεωριῶν de Republ. VII, 133.) zum gemeinen Leben herabzusteigen.

Eben so bezeichnet Aristoteles in einer bemerkenswerthen Stelle (Ethicor. Nicomach. X, 7. 8. pag. 183. u. ff. Sylburg.) jene höhere Speculation und

---

* ὄρεξιν τῆς θείας σοφίας. Jamblichos vit. Pythag. pag. 33. sagt, Pythagoras habe die mühseligsten Reisen und alle Beschwerden übernommen ἔρωτι καὶ ὀρέξει θεωρίας (aus Liebe und Sehnsucht nach Weisheit). So corrigirt Salmasius in den oben angeführten Randanmerkungen das verdorbene ὀρίου, worauf doch auch schon der Herausgeber der Commelinischen Edition gefallen war. Dagegen weiter unten in derselben Stelle stieß er nicht an. Dort verbessert Salmasius φυλαττόμενον.

das speculative Leben, im Gegensatz des praktischen, mit dem Ausdruck θεωρία. Er betrachtet sie im Verhältniß zur Glückseligkeit und sucht zu zeigen, daß, da die Vernunft das höchste Vermögen des Menschen sey, die Speculation, als die höchste Aeußerung der Vernunft, auch seine höchste Thätigkeit seyn müsse. Sie sey durch nichts anders bedingt als durch die Vernunft selbst; auch habe sie keine andere Zwecke, wie die übrigen Tugendäußerungen im bürgerlichen Leben, in Staats- und Kriegführung, sondern sie sey allgegenugsam und als Aeußerung der Vernunft, die das Göttliche im Menschen sey, selbst göttlich, und wir legen durch sie ab unsere sterbliche Natur. Je höher demnach ein Wesen stehe, desto mehr lebe es in der Betrachtung und werde durch sie glückselig; wie sich dann auch keine andere Glückseligkeit der Götter denken lasse, als die durch Betrachtung. — Auf ähnliche Weise setzet Cicero (Tuscul. Disput. I, 19. 20.), mit Anführung des Schülers des Aristoteles Theophrastos, die höchste Glückseligkeit der von der Bürde des Leibes befreiten Seele in die Freiheit und Fülle himmlischer Betrachtungen und der Erkenntniß des Wesens aller Dinge. — Die Glückseligkeit der Betrachtung oder der höhern Speculation preiset auch der Jude Philon, indem er (de Congr. quaer. erud. gr. pag. 430. ed. Francof.), ohne Zweifel mit Anwendung eines Platonischen Bildes (s. Platon. Respubl. VI,

[redacted]

120. Bip. pag. 236. ed. Ast.), die Wissenschaft das sonnenähnlichste Licht der Seele nennt; denn gleichwie das Auge durch der Sonne Strahlen, so werde der Geist durch Weisheit erleuchtet und lerne immer schärfer sehen, je mehr er sich immer erneuerten Betrachtungen hingebe. — Derselbe sagt in einer andern Schrift (Quod deter. pot. insid. sol. p. 160.) von denen, die sich der Betrachtung befleißigen: sie haben, das Irrdische verlassend, sich dem Himmlischen zugewendet. — Mit Begeisterung redet auch Clemens von Alexandria (Stromat. pag. 632. u. ff. Potter) von der Würde der θεωρητικῶν (derer die sich dem Anschauen der Ideen gewidmet haben). Bald nennt er diesen Zustand (mit Hinweisung auf Platon) ein gottähnlich oder göttlich werden, bald sie selbst: lebendige und dagegen Menschen von entgegengesezter Denkart: todte. Jenen allein sind die Augen des Geistes geöffnet, und, wie der Mystagoge sehend die Sehenden (Anspielung auf des Euripides Bacch. Vers 465. u. ff.), so weihet sie der Heiland zu den Mysterien ein. — Auch Origenes (περ. ἀρχ. Lib. II.) führet den Saz aus, daß diese θεωρία oder dieses Anschauen Gottes die Nahrung der Seelen im ewigen Leben sey.

Ich kehre zu Plotinos zurück, welcher bald das Vermögen, die empirischen Anschauungen unter höhere Begriffe zu sammeln, folglich das Denkvermögen überhaupt θεωρία nennet (Ennead. I, 1 – 6. pag. 4.),

bald die Speculation insbesondere, wie denn dieser Ausdruck auch bei andern Philosophen dieser Periode in demselben Sinne vorkommt. Z. B. beim Proklos Theologia Platonis I, 1. So braucht dieses Wort auch Longinos beim Porphyrios (vit. Plotini pag. 14. u. Cap. 23.), in welcher leztern Stelle die höhere θεωρία auserwählter Denker von der gewöhnlichen Fähigkeit zum wissenschaftlichen Denken unterschieden wird. Doch können auch jene, fügt er hinzu, die göttliche θεωρία nicht erreichen, weil diese allein durchzudringen vermöge in die Tiefen der Natur. Auf gleiche Weise unterscheidet Plotinos (Enn. V, 8 - 10) das Schauen (θεᾶσθαι) der vollkommneren von dem der unvollkommenen Menschen. —

In der hier übersezten Schrift wird das Betrachten, von dem gewöhnlichen Standpunkte angesehen, großentheils allegorisch gebraucht, besonders wo von der Natur gesagt wird: sie betrachte. Was im Künstler mit Bewußtseyn und Wahl verknüpftes Kunstvermögen ist, ist in der Natur ein bewußtloses und aus ihrer Form selbst nothwendig hervorgehendes. Ihre Begriffe sind nicht Produkte eines discursiven Denkens, sondern Aeußerungen ihres inneren Wesens. Gleichwie man aber ein von dem Geiste eines Künstlers producirtes Kunstwerk, ein plastisches Bildwerk, eine musikalische Composition u. dergl., seinen Gedanken, seine Idee nennt, und von ihm sagen kann, er habe sie ideal

[redacted]

angeschaut, betrachtet; also sind die Gestaltungen, die Formen, die in den natürlichen Körpern erscheinen, Ideen der Natur, welche selbst das lebendige Vermögen einer Seele (Weltseele) ist, und man kann demnach sagen: die Natur schauet, betrachtet. Man vergleiche über diese Plotinischen Ideen von der θεωρία der Natur die Einleitung des Ficinus, pag. 340, der sich dort in vielen Stellen als einen mit dem System des Plotinos sehr vertrauten Denker zeigt.

17) Ich wiederhole mit Ficinus, aus dem vorhergehenden ἡμᾶς, vor ἀυτῶν in Gedanken: ἡμῶν, wie denn bekanntlich ἀυτὸς und ἑαυτȣ̃ zuweilen auch in der ersten und zweiten Personalbeziehung gebraucht werden. Vergl. Fischer zu Weller. II, 238. — Die Construction παίζειν τὰ ἀυτῶν erläutert Hemsterhuis zum Lucian. Nigrin. §. 20. — Ueber βλέπειν εἰς vergl. Jensius zu Lucians Dialog. Mort. XI, 4. — Nach γενήσεται muß ein Fragezeichen in den Text gesezt werden, so wie auch bei den wiederholten Fragen. In diesen Nachläßigkeiten habe ich den Text oft verbessert, ohne es jedesmal ausdrücklich zu bemerken.

18) Ficinus scheint λέγωμεν gelesen zu haben. — Ueber die Platonische Idee, daß alles Leben und Wirken in der Natur aus einer Seele hervorgehe, s. de Legibus pag. 91 u. ff. Bip.

19) Da φαντασία sonst auch im philosophischen Sprachgebrauche Gedanken überhaupt bezeichnet, (s.

[redacted]

Gataker zu Antoninus Betrachtungen, pag. 258. der Quartausgabe) so könnte der Sinn dieser seyn, daß sie der Fähigkeit zum Denken überhaupt und der Vernunft entbehre. — Da aber Platon unter Φαντασία besonders die Vorstellung sinnlicher Objekte versteht (s. Sophista pag. 296.), so ist wohl auch hier dies der Sinn: daß sie weder sinnlicher Vorstellungen noch der Ideen fähig sey.

20) Plotinos bestreitet in diesem Capitel diejenigen Philosophen, die alle Wirkungen in der Natur von elementarischen Qualitäten und von der Bewegung herleiteten, ohne diesem Allem eine künstlerischwirkende Idee überzuordnen. Er hingegen leitet alle körperlichen Qualitäten und Bewegungen von einer unkörperlichen, der Bewegung nicht unterworfenen, sondern ihr übergeordneten Form ab: einer substantiellen lebendigen Form, die nicht sey irgend eine Qualität der Körperwelt, um alle körperlichen Qualitäten hervorbringen zu können, die ferner, um Prinzip aller ordentlichen Bewegung seyn zu können, eben so wenig durch Bewegung selbst in Thätigkeit gesezt werde. Er erläutert diese Idee durch das Gleichniß vom Künstler. Dächte man sich nämlich sein Künstlervermögen, welches ein Accidens von ihm ist, als Substanz, mit Entfernung des Begriffs von willkührlicher Wahl; so habe man das produktive Vermögen der Natur gedacht; so daß ihr also ein, durch ihr Wesen selbst bestimmtes, bewußtloses Kunstvermögen

[redacted]

beigelegt wird. Vergleiche Ficinus in der Einleitung. – ἐπακτὸν – σύμφυτον angeboren – erworben wird immer so entgegengesezt: so beim Herodotos, wo σύντροφος der Gegensaz ist; auch beim Pindaros Olymp. X, 107, wo der Scholiast zu vergleichen ist.

21) Puppenmacher, κοροπλάσται, Handwerker, die aus Thon oder Wachs Puppen bildeten. Die Attische Form dieses Worts ist κοροπλάθοι, s. Ruhnken zu Timaei Lexicon Platonicum. pag. 149. zweite Ausgabe. In dieser Form kommt es bei Platon vor, s. eben daselbst p. 166. Sie hießen auch πηλοπλάθοι. So nennt sie Demosthenes in der ersten Philippischen Rede, der dasselbe Bild braucht, s. Wieland Attisches Museum III. S. 468. — Auch vergleiche man noch Ezechiel Spanheim zu Juliani Caesares (Preuves des Remarques, pag. 107).

22) συνεῖναι. Vielleicht ist zu lesen: συνιέναι; so hat Wesseling im Herodotos V, 80. pag. 412, wo ebenfalls συνεῖναι stand, aus Handschriften geändert. Man vergleiche dessen Note p. 11. — Dieses leztere steht indessen noch in Platons Cratylos 28. und Antoninus Betracht. V, §. 6, wo Gatacker zu vergleichen ist; συνιέναι dagegen kommt unten Cap. 3. noch zweimal vor.

23) Das Bewegende. Der Zusammenhang zeigt, daß κίνησις in dieser Stelle bestimmt Bewegung oder ein Seyn in verschiedenen Punkten des Raumes be-

[redacted]

deute, wenn gleich im Verfolg auch die gleich zu bemerkende andere Bedeutung statt findet. Platon bezeichnet nämlich mit diesem Worte häufig auch die qualitative Veränderung. Die Hauptstelle darüber ist Theaetet. p. 132. f. Zuweilen nennt er auch den sinnlichen Eindruck κίνησις Timaeus p. 301. f. 348. Respubl. X, 298. f. So sagt auch Plotinos Enn. I, 1 - 6., die αἴσθησις (die sinnliche Empfindung) sey eine κίνησις σώματος und die ἀλλοίωσις (die Veränderung) sey eine Art der κίνησις, s. Enn. VI, 3 - 21. Eben daselbst Cap. 23. gibt er auch eine Definition von der Bewegung. — Uebrigens scheint er in den Worten: sie selbst ist nicht ein Bewegtes u. s. w. den Phädros des Platon vor Augen gehabt zu haben (pag. 318. Bipont. p. 244. Heindorf.), welche Stelle auch Cicero in das erste Buch seiner Tusculanischen Untersuchungen (Cap. 23.) aufgenommen hat, vergl. daselbst die Bemerkung des Davies und Heindorf zu der angeführten Stelle des Platon.

24) Form (εἶδος). Fast alle Beziehungen, in welchen Platon die εἴδη betrachtet, lassen sich im Plotinos nachweisen. — Jenem sind sie Gattungsbegriffe im logischen Sinne (wie sie bei Diogen. Laert. II, 19. Aristotel. Metaphysic. I, 6. vorkommen), s. z. B. Sophista. p. 274. Bip. Parmenides. p. 89. Politicus. 63. u. in a. St. — Sie enthalten die Regel zur Beurtheilung des Veränderlichen,

[redacted]

Phaedon. p. 227, Phileb. 219, 222. u. s. w. — sie sind Ideen vom Wesen der Dinge selbst, welches nur gedacht werden kann, die ewigen Urbilder, nach welchen alle Dinge gebildet wurden, Respubl. VI, 116. Epist. VII, 131. f. — Die Plotinischen Vorstellungen von εἶδος zeigt die Stelle Enn. VI, 3 - 9, wo dargethan wird, daß der Gattungsbegriff (εἶδος) von Natur früher und einfacher sey, als das Individuum; ferner Enn. II, 3 - 17, wo gezeigt wird, daß die Intelligenz (νοῦς) die in ihr in höchster Vollkommenheit vorhandenen Ideen (εἴδη) der Weltseele übergibt, in welcher sie vollkommener ausgedruckt werden, als in der niederen Seele, die die Ideen von dieser empfängt. In dieser lezten ist ihre Idealität schon verwirrt und getrübt. — Ueber die Unvollkommenheit der Sinnenwelt im Gegensaz der intelligiblen, deren Ausfluß sie ist, s. Enn. III, 2 - 2. und 22. — Die sehr bemerkenswerthen Ideen des Plotinos über die Materie (ὕλη) überhaupt lernt man kennen aus der Hauptstelle Enn. III, 6 - 7. desgl. 9. 10., womit die Platonischen (Philebus p. 233. u. ff. und Timaeus p. 345. u. ff.) zu vergleichen sind.

25) Ich lese τί γὰρ statt τὸ γάρ. Der Sinn des Zunächstfolgenden scheint dieser zu seyn: „Die Natur oder das substantialisirte producirende Prinzip bedarf zu ihrer Existenz weder einer bestimmten Materie, noch der Materie überhaupt. Lezteres nicht: denn sie

[redacted]

27) ein todter. Die materielle Form vermag eigentlich nichts Formelles mehr hervorzubringen. Das Princip der Zeugung ist die Natur: die materielle Form ist nicht Prinzip der Zeugung, sondern ein Bestimmtseyn (eine Affection) der Materie, das von einem höheren Prinzip herrührt. Ficinus. Allegorisch nennt Clemens von Alexandria Strom. IV. pag. 635. das dem Idealen Entgegengesezte und Widerstrebende ein Todtes — Gestalt (μορφή). Auch die ältesten Philosophen und insbesondere Aristoteles machten einen Unterschied zwischen εἶδος und μορφή. Die Stellen hat gesammelt Fülleborn zu den Fragmenten des Parmenides, s. Beiträge zur Geschichte der Philosophie VI, 80.

28) Ficinus las ἢ statt ἤ.

29) Im Texte steht μήπως ἔχειν. Ficinus hat aber μήπω gelesen, da er nondum übersezte. Dieses leztere hat den ganzen Context für sich. Daher auch ich diese Lesart vorzog. — Das producirende Vermögen der Natur (der schöpferische Logos derselben), als eine in ihr ruhende Aeußerung und als Folge ihres bestimmten Daseyns, wird durch ein in ihr ruhendes Betrachten bezeichnet, das nicht sein Objekt sucht,

---

von Math. Gesner (s. dessen Noten zu den Orphischen Poëmen pag. 198.) mit Hinsicht auf das bekannte Beiwort der Athene, ἐργάνη.

[redacted]

sondern von Ewigkeit her bei sich hatte, vergl. Ficinus Einleitung. — Weiter oben lese ich: ἀλλ' εἰ καὶ αὐτὸς τεθεωρηκὼς αὐτὸν ἤ πως. — Im Folgenden: „denn sie ist Begriff" sezte ich nach γὰρ statt des Comma einen Punct, so auch vor ἡ ποίησις.

30) sein Verlangen stillen, εἰ τῦ ἐρωτος ἐθέλοι ἐπαΐειν. Ficinus scheint ἐρωτῶντος gelesen zu haben: seine Frage anzuhören (si modo interrogantem audire velit), welches mir den Vorzug zu verdienen scheint.

31) während ich schweige. Ich lese σιωπησάσης statt σιώπησις. — Gleich im Nächstfolgenden heißt die Betrachtung, die der Natur beigelegt wird, geräuschlos (ἄψοφος), und unten im vierten Capitel wird in ähnlicher Beziehung gesagt: ἀψοφητί. Eben so sagt Plotinos Enn. V, 8 - 11: „In der höchsten Feier der Speculation wird der Schauende Eins mit der still (ἀψοφητί) gegenwärtigen Gottheit." Namentlich wird, so wie in unserer Stelle, der Natur das Prädikat der Stille beigelegt in dem oben schon einmal angeführten Hymnos des Orphikers, wo (IX, 7) von ihr gesagt wird:

„Wandelnd mit des Fußes Ferse den geräusch-
losen Schritt."

Auch bei Platon im Timäos, pag. 316, kommt von dem Wirken der Weltseele der Zug vor: sie schaffe ohne Laut oder einiges Getöse. — Jenes ἄψοφος

wird, auch im moralischen Sinne gefunden in den Schriften der Stoiker; so beim Kaiser Antoninus von der stillen großen Handlungsweise edler Menschen, s. Gatacker zu den Betrachtungen, pag. 19. — Im Text folget nun noch: „und das natürliche Erzeugniß von Betrachtung." Ich konnte mich nicht entschließen, diese Worte, in denen ich deutliche Spuren einer Randglosse erkenne, in die Uebersetzung aufzunehmen.

32) mir zukommt zu besitzen, καὶ μοι γενομένη (so muß geschrieben werden) — ἔχειν ὑπάρχει. In derselben Construction steht ὑπάρχειν im Xenophon Cyropaed. IV, 5 - 31; vergl. Wyttenbach Εκλογ. ἱστορ. pag. 381.

33) meiner — Väter Loos; vergl. Ennead. II, 9 - 2. — Kurz vorher: die Geometren — betrachtend (θεωροῦντες). Derselbe Ausdruck wird öfter gebraucht von geometrischen Demonstrationen, z. B. Diogen. Laërt. III. §. 84.

34) Ich habe hier das sinnstöhrende Comma nach δυνατώτερον, mit Beistimmung der Augsburger Handschrift, ausgelöscht. Eben so muß auch das Colon nach συναισθήσει vor τὸ ausgelöscht werden.

35) καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν, ἀλλὰ - ἀποτελέσασα. Man erwartet statt des Particips ein bestimmtes Verbum. Daher fiel mir ein zu ändern: οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα, θεώρημα ἀποτελέσασα: sie trachtet nicht mehr nach

[redacted]

andern Dingen, nachdem sie vollendete. Allein 1) unterstützt auch die Augsb. H. die bisherige Lesart. 2) Ist der Gebrauch des Particips statt des Verbum finitum nicht selten; vergl. Dorville zum Chariton, pag. 624. Raphelius zur Apostelgeschichte, 24, 5. 3) Braucht Plotinos auch sonst und selbst in diesem Buche ζητεῖν absolut ohne Beziehung auf ein Object.

36) — mit der des Wachens vergliche. In der Augsb. H. fehlt der Artikel vor ἐγρηγ. und im Zunächstfolgenden hat sie γενόμενον ἐν αὐτῇ. — Das Bild selbst scheint von Platon entlehnt zu seyn. Dieser nennt im Timäos, pag. 349, die Ideenwelt die wache (ἄυπνος) und wahre Natur. Gerade so bezeichnet Plotinos dieselbe Enn. II, 5 - 3 am Ende, und ἐγρηγόρως βλέπειν (mit wachen Augen sehen) war eine allgemeine Bezeichnung der Geistesmunterkeit, s. Lukianos im Hermotimos Cap. I. und Alkiphron Epist. III, 38. und daselbst die Ausleger. Dagegen Enn. III, 6 - 6. pag. 210. sagt Plotinos von der Seele: sie schlafe in demselben Grade, in welchem sie mit dem Leibe verbunden sey. Ficinus in der Einleitung pag. 340 bemerkt, daß, da man auch den Pflanzen diese schlummernde Empfindung (diese schwächere Sensibilität) beizulegen pflege, die producirende Natur wegen dieser ruhenden Selbstanschauung genannt werden könne die Pflanze des Universum. — Aus der vorliegenden Stelle erkläre ich die Worte oben am Schlusse

des Proömium: wie die Natur — Betrachtung in sich hat.

37) Die Interpunction ist hier nach der Augsb. Handschr. berichtigt. Auch lese ich ταύτῃ δή: Aus diesem Grunde oder sonach. — Zum Folgenden vergleiche man Enn. V, 9 - 10, wo drei Classen von Menschen unterschieden werden: „die sinnlichen, die thätigen, und die ideal schauenden. Die handelnden haben doch noch ein Streben, welches den erstern ganz fehlet, wiewohl sie, zur Ergreifung des Geringeren herabgezogen, über dem Handeln die Betrachtung des Ewigen vergessen." Vergl. die oben Anm. 16. angeführte Stelle des Aristoteles.

38) Im Text steht das widersinnige ἀνεξευρήσομεν. Allein schon Ficinus übersezte: inveniemus. Ich vermuthete ἀνευρήσομεν, und die Augsb. H. hat ἐνευρήσομεν.

39) In der A. H. wird das Comma vor ἔρχεται gesezt, und προηγουμένως also zum Vorhergehenden gezogen.

40) zu der Seele, welche über der Natur ist. Plotinos nimmt drei Principien an:* das Ab-

---

* Ueber diese Classe von Philosophen der damaligen Zeit vergleiche man Cudworth Systema intellect. Tom. I. pag.

[redacted]

solute (τὸ ὄν, τὸ ἕν oder τὸ ἀγαθόν), die Intelligenz (ὁ νοῦς) und die Weltseele (ἡ ψυχὴ τοῦ παντὸς oder τῶν ὅλων). Die deutlichste Stelle hierüber ist Enn. II, 9 - 1. pag. 199. C. vergl. III, 5 - 3. V, 2 - 1.* Gleichwie diese leztere nun in der intelligiblen Welt des

---

88). Vergl. Ruhnkenii Dissert. de Longino. §. 5. Ruhnkenius corrigirt dorten in einer Stelle des Porphyrios, vita Plotini Cap. 14, wo vom Origenes (den Ficinus und Andere fälschlich für den Kirchenvater dieses Namens halten) erzählt wird: er habe ein Buch geschrieben ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς aus einer Stelle des Platon: ὅτι νοῦς ποιητὴς καὶ βασιλεύς, so daß also Origenes die Lehre von den drei Principien bestritten habe. Da Plotinos, des Origenes Mitschüler, drei Principien annahm, so weiß ich nicht, ob man ohne anderweitige triftigere Gründe dem Origenes ein entgegengeseztes System beilegen darf. Auch findet sich die alte Lesart in der Augsb. Handschrift. — Auf der andern Seite bemerke ich aber, daß Plotinos selbst einmal (Enn. V, 3 - 3) den νοῦς βασιλεύς nennt, doch in etwas verschiedenem Sinne.

* Man vergleiche noch Enn. V, 1 - 6. V, 1 - 3. Dies ist die Dreieinheit (Trinität) des Plotinos, wodurch er sich bei Vielen das Lob eines Freundes und Kenners der christlichen Lehre erwarb, während Andere dagegen um so eifriger beflissen waren, ihn, des Tritheismus beschuldigend, jener Ehre zu berauben. —

νῦς erfüllet wird mit Ideen, die sie in der Sinnenwelt ausprägет, eben so ist die menschliche Seele, indem sie sich dem Einflusse der Intelligenz hingibt, das Organ, wodurch diese die sichtbare Welt verschönert, (welches Verhältniß Ficinus zu erläutern sucht durch das Gleichniß von einem Lichtstrahl, der durch mehrere Glasscheiben auf einen unter diesen liegenden Körper fällt, doch so, daß die Scheiben in verschiedener Abstufung immer trüber das ursprüngliche Licht des Strahls selbst trüben und schwächen). Beide, die Weltseele und die menschliche Seele, stehen gemeinschaftlich dem Ganzen vor, und sind besser als dasselbe (Enn. IV, 7 - 13).* — In der hier übersezten Schrift redet Plotinos zuerst von dem producirenden Schauen oder, wie er es nennt, von der zeugenden Idee der Natur, welcher lezteren Idee die der äußeren Form (die materielle), die nichts weiter hervorzubringen vermag, untergeord-

* Auch behauptete Porphyrios nach dem Zeugnisse des Stobäos (I. 52 - 19 Eclog.), die Weltseele und die menschliche Seele seyen von einer und derselben Natur. — Stobäos selbst (Eclog. I, 52. pag. 866 Heeren.) beklagt sich über das Schwanken des Plotinos in der Lehre von der Seele und von der Weltseele. Allein er scheint mir gerade in dieser Materie nicht hinlänglich eingedrungen zu seyn in die Ideen des Philosophen (s. pag. 766 - 866 - 880 886 - 902). Eine nähere Prüfung würde hier zu weit führen.

[redacted]

net ist (s. Cap. 1.); sodann erklärt er das ideal=producirende Schauen in der vernünftigen Seele, die in so fern der Natur übergeordnet ist (s. die zuvor angeführte Stelle), und endlich das Schauen der Intelligenz selbst (s. unten Cap. 7.); so, daß also vier verschiedene Ideen (λόγοι), vier Arten des Schauens, angenommen werden.

41) und des Gebährens schmerzliches Sehnen, καὶ ἡ — ὠδῖς. Den sinnzerstöhrenden Punct vor καὶ habe ich ausgelöscht, mit Beistimmung der Augsb. Hands. — Dieses Bild kommt beim Plotinos mehrmals vor, z. B. Enn. IV, 7 - 13, wo von der Seele gesagt wird: „sie möchte das Schöne erzeugen, wie sie es erblickte in der Ideenwelt, gleichsam geschwängert durch die Ideen, und schmerzlich sich sehnend nach dem Gebähren möchte sie schaffen und künstlerisch bilden." Es ist aus Platon entlehnt; (s. dessen Gastmahl Cap. XXVII, XXVIII, besonders §. 3.), dessen Worte Plotinos in den eben angeführten Stellen offenbar vor Augen hatte. — Im zunächst Folgenden: der Knabe, welcher ein Bild — in sich trägt u. s. w. hatte Plotinos vielleicht die Platonische Lehre von dem Erlernen als einem bloßen Erinnern im Sinne; s. Platon. Menon pag. 31, Biester. Phaedon Tom. I. pag. 165. Bipont. — Die Worte weiter unten: und die einander nicht zu helfen vermögen sind

[redacted]

auch Platonisch; s. den Phädros pag. 348. Heindorf, wo sie in derselben Beziehung vorkommen.

42) μεταλαμβάνον. Ueber das Particip vergl. Anmerk. 35. — Durch Wandeln glaubte ich die Idee des Veränderns mit dem sie begleitenden Nebenbegriff des nicht auf einer Stelle bleibens, worauf der Gegensaz führt, am besten zu bezeichnen. — Diese Bedeutung des μεταλαμβ. erläutert Jacobs zum Stobäos pag. 236. — Die Idee, daß die Seele zum Theil beharre in der intelligiblen Welt, zum Theil in die Sinnenwelt herabsteige, erläutert eine andere Stelle Enn. II, 9 - 2, wo gesagt wird: „Ein Theil der Seele bleibe immer in den Ideen, ein anderer strebe abwärts, ein dritter schwebe in der Mitte", wo auch der hier gebrauchte Ausdruck: das Leben gehet hervor (πρόεισι), vorkommt. — Alle diese Ideen sind Platonisch. Ueber diese Eintheilung der Seele s. de Republ. IV. 349. 367. IX, 278. Cicero Tusculan. I, 10. — Insbesondere wird im Timäos geredet von dem verschiedenen Hinneigen der Seele, entweder zum Sinnlichen oder zum Vernünftigen (λογιςικὸν). Beim Diogenes von Laërte, im Leben des Platon, III. §. 90., heißt dasselbe λογικὸν, doch variiren dorten die Handschriften. Plotinos gibt ihm auch noch andere Benennungen, s. Enn. II, 9 - 2. — Auch Philon hat diese Unterscheidung der Seele (de victim. offer. pag. 858).

43) Die falsche Lesart des Textes ἀλλ' ἐν νῷ ver-

[redacted]

besserte ich durch ἐν ᾧ, und so hat auch die Augsb. Handschr.

44) In dieser Stelle weicht die Interpunction der A. H. hin und wieder ab: nach τὴν αὐτὴν hat sie ein Comma statt des Puncts, welches offenbar richtiger ist; sodann ergänzt sie in den Worten ἀεὶ τὲ — τοῦ ὑστέρου den Text durch Hinzufügung von ἑτέρου vor τοῦ. Eben so schaltet sie nach ἑτέραν richtig ein ἑτέρας. — Ich setze außerdem noch ein Comma nach ὅπου μὴ, wie auch Ficinus interpungirte. — Im Folgenden — erblasset (ἐξίτηλον γίνεσθαι). Das Griechische Wort wird gebraucht vom Erblassen der Farben (an Gemälden), des Purpurs, der Schrift. Man s. die Stellen des Dioskorides beim Stephan. Thes. l. gr. vergl. Sturz Lexic. Xenophont. — ferner Wyttenbach Ἐκλογ. pag. 349.

45) καὶ ψυχὴ δὲ — καὶ τὸ οὕτως θεωρῆσαι. Die A. H. hat δὴ statt δὲ und läßt den Artikel vor οὕτως aus. Im Folgenden hat sie τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ statt αὐτὸν.

In des Ficinus Text scheint die ganze Stelle vollständiger gewesen zu seyn. Denn er fängt den Saz so an: Anima quidem ipsa e summâ speculâ contemplatur. Vielleicht construirt man richtiger: καὶ ψυχὴ ἡ θεωροῦσα ποιεῖ (τὸ) οὕτως θεωρῆσαι, so daß θεωρῆσαι als Object genommen wird: „die betrachtende Seele aber bringt ein auf bestimmte Weise Be-

trachtendes hervor, als ein Aeußeres, und was nach ihr ist, nicht gleich dem, was vor ihr (αὐτὴν) ist.“ Denn gleich zunächst wird gesagt: Die Betrachtung bringt die Betrachtung hervor. Vergleiche auch IV, 7 - 13. — Im Nächstfolgenden scheint Ficinus anders gelesen zu haben. Vielleicht muß corrigirt werden διὰ τοῦτο δὲ ἡ καὶ διὰ τοῦτου πανταχοῦ: „um dessentwillen und durch dasselbe dringet sie auch allenthalben durch.“

46) ὥστε οὐδὲ — die A. H. hat οὐδὲ nicht. Im Folgenden hat sie: δίδωσιν ἂν εἶδεν statt ὃ. Die Schlußworte des Capitels sind richtiger so interpungirt: οἱ δὲ, λαβόντες, δῆλον ὅτι — γὰρ οὐ πᾶν. Plotinos spielt übrigens hier auf die berühmte Allegorie im Phädros des Platon von dem Wagenführer und den zwei verschiedenartigen Rossen an, pag. 272. ed. Heindorf. Anspielungen auf denselben Mythos finden sich öfter bei Plotinos, z. B. Enn. I, 6 - 8 und 9. wo aus jener Quelle der Plotinische Text zweimal berichtiget wird von Wyttenbach Epist. Crit. pag. 250. ed. Schäfer.

47) Die A. H. hat ὅθεν statt ὥστε.

48) καὶ ἡ θεωρία ἡ ἐν τῷ τοιούτῳ, τῷ πιστεύειν κ. τ. λ. So hat die A. H. Im gedruckten Texte fehlt das zweite τῷ, wodurch der ganze Sinn entstellt wird. — εἴσω in diesem Zusammenhang gebraucht ist hauptsächlich Sprachgebrauch späterer Schriftsteller, s. Valkenaer

[redacted]

zu Euripidis Phoeniss. 727.; doch construirt Plotinos sonst, und selbst in diesem Buche, κεῖσθαι auch anders. — Im zunächst Folgenden lebhafter — ruhiger hat der gedruckte Text ἐναργεστέρα — ἡσυχικωτέρα. Von diesem lezteren suchte ich ein ähnliches Beispiel vergebens. Nach der Analogie (Fischer zum Weller II, 80. III, 352.) würde es heißen: der Ruhe fähiger. Indessen hat die A. H. ἐνεργεστέρα — ἡσυχαιτέρα, welches bekanntlich die abgekürzte Attische Form des Comparativ ist. Dieselbe Verschiedenheit zeigt sich unten in demselben Capitel nochmals.

49) προσφέρει. Die A. H. hat προφέρει (bringt hervor). Im Nächstvorhergehenden corrigirte ich διατεθῇ und so hat die A. H. — Auch verbessert sie den Druckfehler ἂν für ἐν, und sezt weiter oben richtig einen Punct nach παράκειται.

50) Ich lese hier mit Ficinus statt οὐ: ὃ quod, denn unten pag. 548. A. heißt es wieder: καταμανθάνουσα ὃ ἔχει. Läse man οὐ, so wäre der Sinn: „sie hatte vorher nicht," oder: „denn sie konnte vorher nicht". Im Nächstfolgenden hat Ficinus einige Worte, die sich weder im Text, noch in der A. H. finden, ohne daß man sie vermißte. — Statt ἑτέρα αὐτῆς γίνεται hat die A. H. αὐτοῦ, der ich indessen nicht beistimmen kann, wegen des Zunächstfolgenden.

[redacted]

51) Ich setze mit Ficinus und der A. H. das Comma nach ἐπίσκεψιν.

52) Die A. H. und F. setzen vor καὶ ἀπολείπουσα einen Punct. Ich folge ihnen. Auch hat die A. H. αὐτῆς μέρει und im Folgenden: αὐτῇ — παρ' αὐτοῦ — αὐτὸν statt αὐτῆς u. s. w. — Mit diesen Ideen ist zu vergleichen Enn. V, 8 - 10. — Insbesondere aber können die Worte: in ihm selber aber ein Schauen erläutert werden aus Enn. I, 6 - 9, wo es heißt: „wenn dies geschiehet und nun Du dich selbst erblickest, und nun selbst ein Schauen geworden bist (ὄψις ἤδη γενόμενος), dann traue auf Dich und, auf diesen Punct erhoben, keines Wegweisers mehr bedürfend, schaue unverwandten Blicks.“ —

Zu den Worten hingewandt zu dem Einen vergl. Clemens Alex. Strom. IV. Cap. 23, wo das Pythagoreische Gebot Eins werden (ἕνα - μοναδικὸν γενέσθαι) mystisch ausgeführt wird.

Der Sinn dieser Deduction ist dieser: So wie das Erkenntnißvermögen in der Intelligenz seinem Wesen nach Eins ist mit dem erkannten Object, oder so wie dorten alles actu ist, was potentia ist, so strebt die idealisirende Seele beides durch innigste Annäherung mit einander zu vereinigen, und je nachdem ihr dies gelingt, ist sie selbst Intelligenz. Im entgegengesezten Falle ist sie aber hingegeben dem Vielen,

[redacted]

und das Intellectuelle in ihr ist nur Vermögen (potentia). Es ist also hier von dem Ziel und den verschiedenen Stufen des idealen Lebens die Rede.

53) καὶ αὐτὰ θεωρήματα. Die A. H. hat θεωρητὰ, und im Anfang des Capitels hat sie das erste ὡς ἀληθῶς nicht, welches auch für nichts anders als einen Schreibfehler zu halten ist.

54) Ich corrigire hier nach der Uebersetzung des Ficinus δεικνῦσι, auf ὑποστάσεις bezogen. — Kurz vorher fehlt in der A. H. ἀλλὰ nach θεωρήματος und gleich zunächst hat sie τὸ ἀποτέλεσμα in der einfachen Zahl. So auch Ficinus.

55) Man verbessere ὄντα, und lösche im Nächstfolgenden das Comma aus vor ὄντως.

56) τὸ γὰρ ἐν ἄλλῳ ζῶν τὶ ἐκεῖνο, ἐκ αὐτὸ ζῶν. Ich lese mit F. und mit der A. H. ἐν ἄλλῳ ζῶντι, ἐκεῖνο ἐκ —

57) Ich lese ἐναργεστέρα; vergl. oben Cap. 3. pag. 346. A. — Die sehr vernachläßigte Interpunction habe ich hier nach Ficinus verbessert. — Im Nächstfolgenden hat die Augsb. H. καὶ πρώτως νῦς εἷς statt πρῶτος.

58) Die Augsb. H. hat den Artikel ἡ vor τῦ γένυς nicht. Hiernach wäre der Sinn: „Alles Leben ist dieser Art und ist Idee."

59) Ich lese mit der A. H. ἡ τοίνυν ἡ ζωὴ ἀληθεστάτη, νοήσει ζωή ἐστι.

[redacted]

60) Die A. H. hat καὶ ἓν ὁμοῦ τὰ δύο. ἓν ὂν ὄντα δύο (welche lezteren Worte im gedruckten Texte fehlen) πῶς αὖ πολλὰ τοῦτο τὸ ἕν. Ficinus übersezt: et duo haec sunt simul unum; unum igitur ens ipsa duo, als wenn er ἓν ὂν ὂν τὰ δύο gelesen hätte. In den lezten Worten πῶς — ἓν hat die A. H. den Artikel offenbar richtiger zu ἓν gesezt.

61) Die A. H. schaltet noch ἦν ein nach βέλτιον. Ficinus scheint statt ὡς gelesen zu haben ᾧ mit Auslassung des αὐτῷ. Ich folge ihm.

62) χείρω δὲ εἰσί. Es ist zu verwundern, daß Ficinus diesen offenbaren Fehler nicht verbesserte. Man corrigire mit der A. H: εἰς ὅ.

63) σωρός. In demselben Sinne braucht auch der Schüler des Plotinos, Porphyrios, dieses Wort beim Stobäos, Eclog. pag. 823. Heeren.

64) ὄντως. So hat die A. H. und Ficinus. Oben (pag. 350, Zeile 2, Basler Ausgabe) sezt dieselbe ein Comma nach ἄλλως.

65) Das widersinnige οὐ hat die A. H. und Ficinus nicht.

66) Ich verbinde πρῶτον mit dem Vorhergehenden und lese so: ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ — πρῶτον, ὅτι μὲν πλῆθος ἑνὸς ὕστερον.

67) Ich schalte diese Worte aus der A. H. ein, welche τὶ ἂν εἴη hat. Ich lese mit Ficinus τί mit dem Fragzeichen nach dem lezten Worte. — Ueber das Ver-

[redacted]

hältniß der Intelligenz (νῦς) zu dem Absoluten (τὸ ἕν) lese man die Hauptstelle, Enn. V, 9 - 2. D. wo die Frage berührt wird, ob man über die Intelligenz hinausgehen müsse, welche leztere eben daselbst das Abbild (τύπος) des Absoluten in der Vielheit genannt wird, während dieses ganz und gar beharre in der Einheit; vergl. auch Enn. V, 2 - 1; und über den Saz, daß alles Denken eine Mehrheit enthalte, Enn. V, 3 - 13.

68) νοῦν μὲν ἕν, νῦς A. H. — Im Nächstfolgenden lese ich ὥςε τί σεμνὸν;

69) Die A. H. ἐπί τί ἐρείδοντες. Im Vorhergehenden hat sie, übereinstimmend mit Ficinus, δῆλον τι καὶ σαφὲς, wornach ich übersezt habe. — Gleich zunächst hat sie: αὖ τῆς γνώσεως διὰ — καὶ τῷ νῷ νοῦν statt νοῦντι. Ficinus las νοῦν τι.

70) Die A. H. hat ein Comma nach οἶδεν τε. Ich habe die Interpunction des gedruckten Textes vorgezogen. — Im Nächstvorhergehenden: unter einem Merkmahl. Das Griechische ἐπιβολὴ bezeichnete bei den Epikureern den Eindruck eines Objects auf die Seele und das Zusammenfassen dieses Eindrucks unter einen Begriff oder das Hinwenden des Geistes auf das Object, welches Platon ἐπέρεισις nannte (wie auch Plotinos kurz vorher ἐρείδοντες sagte); vergl. Ign. Rossi Commentat. Laërt. pag. 277. — Die Stoiker brauchten es auch in dem Sinne, wie wir sagen

Drang des Gemüths zu einem Gegenstand oder Menschen hin, s. Stobaei Eclog. pag. 120.

71) In dieser schwierigen Stelle interpungirt die A. H. so: Nach ὁποῦν und nach ἐκεῖθεν hat sie das Comma; nach ἐρημίαν den Punct. Sodann hat sie ἐν ὁτῳοῦν τοῦ ἐρήμου στήσας εἰς (richtig!), und zulezt κομιεῖ. Lezteres ist bekanntlich die Jonisch-Attische Form, die unter andern beim Herodotos II, 121 - 3 vorkommt; vergl. Hermann zu Aristophanes Wolken 36. — Ich lese im Anfang des Satzes mit Ficinus ἢ γὰρ, und nach ἀνθρώπους setze ich einen Punct. — Es könnte vielleicht Jemand einfallen, statt τὸ δυνάμενον ἔχειν zu lesen: — ἠχεῖν: „wo du auch ein tönendes Instrument hinstellen magst, allenthalben wirst du den Ton davon (ἐκεῖθεν) — vernehmen." Allein ἔχειν fordert der Context, und dann beginnt auch das Gleichniß erst mit den Worten ὡσπερεί.

72) ἔθελοι A. H. — διέξοδος habe ich übersetzt discursive Erkenntniß. In diesem Sinne braucht Clemens Alex. Strom. IV, 25. das Wort, wo er sagt: Gott sey nicht erkennbar durch wissenschaftliche Demonstration, dagegen der Sohn sey es. Auch Galenus braucht es so und Philon.

73) Dies ist die Bedeutung von ὁλοσχερῶς, wenn es, wie hier, ἀκριβῶς zum Gegensaz hat; s. Gataker zum Antoninus pag. 11. — Das gleich folgende

[redacted]

διαφθείροντας erläutert derselbe pag. 83. — Im Nächstfolgenden fehlt ἀνάγκη in der A. H.

74) Princip des Lebens u. s. w. — Das Zeugende ist einfacher als das Gezeugte: Platonische Ideen. Man s. z. B. Cratylos pag. 255 Bip. Philebos 240. — Auch Clemens folgt ihnen; so z. B. Vol. I. pag. 638. Potter., wo der Satz ausgeführt wird, das höchste Gut sey der vollkommene Anfang des All.

75) Dieser ganze Satz fehlt in der A. H. Kurz vorher hat sie ἐι δέ τις διοιτο ἀυτὸ τὸ ἓν καὶ τὸ πάντα ἐἶναι.

76) ὄντων habe ich aus der A. H. und aus Ficinus Uebersetzung aufgenommen. Die Schlußfolge im lezten Theil des Capitels entwickelt Ficinus in der Einleitung so: „Ueber der Intelligenz ist das Princip des Universums (das Absolute). Dieses ist nicht blos Eins von Allen, denn sonst hätte es nicht das Vermögen alles hervorzubringen und könnte nicht das Princip von Allem seyn; auch ist es nicht Alles in dem Sinne, daß dadurch die Einheit und die Einfachheit von ihm gelängnet würde. Denn das Eine und das Einfache ist das Erste, und die Einheit ist allenthalben eher als die Vielheit, so wie das Einfache früher als das Zusammengesezte. Ferner ist es auch nicht Eins und Alles zugleich. Gesezt es nähme Jemand dieses leztere an, so unterscheiden wir auf folgende Weise: Es ist Alles

im Ganzen oder Alles im Einzelnen. Wenn Alles im Ganzen, so würde angenommen, es sey in ihm Eine gewisse Form neben der Vielheit. In diesem Fall ist diese Form entweder vor der Vielheit; alsdann ist sie aber das Princip, und es ist nicht nöthig, die Vielheit zu Hülfe zu nehmen, um das Princip zu finden; oder diese Eine Form ist mit dem Princip zugleich; alsdann ist lezteres aber nicht Princip von Allem, weil es vor dem All nicht vorhanden war; oder man nimmt endlich an: jene Form sey nach dem Ganzen, welches offenbar ungereimt ist. Nähme man aber jenen zweiten der beiden lezten alternativen Fälle an, nämlich: das Princip sey Alles in dem Sinne, daß man in der ganzen Reihe empirischer Induction von jedem einzelnen Dinge sagen könne: es sey Princip, so folgte, daß ein jegliches Ding Princip sey. Da aber das Princip nothwendig Eins seyn muß, so ist entweder im ganzen Universum nur Eins das Princip, oder es werden so viele Principien gesezt, als es Dinge gibt.

77) τὸ δὲ hat die A. H. statt τὸ γὰρ und gleich zunächst προχυθεῖσα αὐτὴ.

78) ποταμοῖς πᾶσιν αὑτὴν. In der A. H. hat eine spätere Hand corrigirt αὐτὴν. Ficinus las: πᾶσαν αὐτὴν, denn er übersezt: fluminibus vero se totum tradentem. Ich bleibe bei der Lesart des Textes. Im Folgenden corrigirte ich ὅι ἀφήσουσιν. Dies finde ich nun durch die A. H. bestätigt. — ῥεύματα hat Ficinus

[redacted]

nicht richtig gefaßt. Die Bedeutung gibt Ammonios unter dem Worte ῥεῖθρον.

79) Die Interpunction der A. H., welche nach ἐλθοῦσαν einen Punct und nach σκεδασθείσης ein Comma sezt, ist unrichtig. — Dasselbe Gleichniß führt Plotinos in einer andern Stelle (Enn. III, 3. 7) noch etwas weiter aus. Ich verbessere aus derselben im Folgenden ἔμεινε δὲ αὐτὴ ἡ πολλὴ οὖσα. Dagegen ist dorten aus unserer Stelle statt ἐνούσης ἐκείνης ἔνδον zu lesen μενούσης. Lezteres bestätigt auch die A. H.

80) Die A. H. hat ein Colon zwischen θαῦμα und πῶς. Im Folgenden hat sie: καὶ οὐδ' ἂν ἔτι γένοιτο — ἐφ ἑαυτῆς ἑτέρας οὔσης.

81) τοῦτο δὲ ἡ ἀρχὴ ἡ μένουσα, A. H. Vielleicht sind diese Worte ein Glossem, so wie im Vorhergehenden: καὶ ἐφ' — ἀνάξειν. — Im Nächstfolgenden hat die A. H. καὶ τὸ τοῦ ζῶου ἕν. Richtig! nur muß alsdann auch τῆς vor ψυχῆς stehen. — τὸ τίμιον vergl. Platon im Politikos pag. 65. Bip., wo diejenigen Dinge τιμιώτατα genannt werden, deren Natur kein Bild der Phantasie darzustellen vermöge, die nur durch Vernunft erkennbar seyn.

82) ἀπιστήσομεν — ὑπονοήσομεν A. H. — ἢ ἔστι μὲν μηδὲν τούτων. Ficinus las ἢ. Die A. H. hat auch hier wieder τὸ μηδὲν und am Ende der Periode statt πάντα ταῦτα: πάντα αὐτῶν.

83) Hier hatte Plotinos den Platon vor Augen,

schreibungen der höheren geistigen Regionen beim Platon kommt auch das Licht vor, z. B. de Republ. X, 326. u. f. — Plotinos nennt Enn. V, 3. 8. den νῦς Licht. Seine Ideen über das Licht, das er als unkörperlich beschreibt, zeigt die Stelle IV, 5-7. Auch Philon legt dem Lichte die herrlichsten Prädicate bei, z. B. de Victim. off. pag. 859.

91) ὁ καλὸς ὗτος κόσμος. Als Urheber dieser Benennung wird Pythagoras angegeben beim Diogen. Laërt. VIII, 48. und beim Photios Biblioth. Cod. 659. — Vergleiche Platon im Timäos pag. 303. u. f., wo das Weltgebäude als das Nachbild eines idealen Vorbilds betrachtet wird, wie auch hier das Weltgebäude das Abbild der Ideenwelt heißt. — Ueber den Grund der Benennung κόσμος redet Platon im Gorgias p. 132.

92) Die A. H. interpungirt so: ἐν αὐτῷ. ζῶντος — μακαρίαν, θάμβος — ἰδόντα, καὶ τῦτον. καὶ — εἰσδύντα καὶ und weiter unten: — κόσμον, ὅς — ἐθαύμασε τὸν — ποιητὴν, τις — ἢ πῦ. ἢ πῶς ὁ — γεννήσας: νῦν. κόρον καλὸν. καὶ — κόρον. παντως τοι, — Nichts Regelloses (μηδ' ἄμετρον). Platon im Philebos pag. 320. sagt: „Das erste Gut liegt im Maaß und im Gemäßigten und Schicklichen, und was sonst dieser Art einer ewigen Natur empfänglich ist."

93) αὐτῦ. Ich vermuthete erst αὐτῷ, doch fand ich nachher, daß Plotinos auch ἐνῦσθαι auf diese Weise

[redacted]

construirt. Auch Clemens Alexandr. sagt Vol. I. pag. 635 ἑνούμενον ἐν αὐτῷ.

Die hier gebrauchten Ausdrücke kommen in ähnlicher Beziehung beim Platon vor, z. B. πατὴρ und ποιητὴς des All im Timäos p. 303. — Auch redet Platon von einem Sohn (ἔκγονος oder τόκος τοῦ ἀγαθοῦ) de Republ. VI, 115. Bip. vergl. Plotin. Enn. II, 9. 2, wo vom νοῦς gesagt wird: er ahme das ἀγαθὸν, seinen Vater, nach. Im Folgenden ist vermuthlich δεηθέντι zu lesen.

In der Uebersetzung mußte hier, um des Bildes willen, statt des vorher gebrauchten: Intelligenz νοῦς gesezt werden. Dennoch konnte das Wortspiel des Griechischen κόρος (Knabe) und κεκορέσθαι (gesättigt werden) nicht wiedergegeben werden im Deutschen.

Weiter unten zu den Worten: Dem das nichts bedarf (ἀνενδεοῦς) bemerke ich, daß die ältesten Naturphilosophen ihrem All (πᾶν oder ὄν) ebenfalls dieses Prädicat beilegten. Es findet sich z. B. in den Poemen des Parmenides, wo es heißt: „Denn es ist unbedürftig"!, bei Fülleborn VI. S. 73. Man s. daselbst die Stelle des Simplicius.

[redacted]

Orthodoxie und Heterodoxie.

Ein Beitrag zur Lehre von den symbolischen Büchern.

Der ewige Unterschied der Religion in ihrer Ob- und Subjectivität vom Aberglauben und Unglauben, besteht darin, daß sie ein Uebersinnliches, es sey an sich, oder in einem Sinnlichen, anerkennt, der Aberglaube hingegen irgend ein Sinnliches für das Uebersinnliche selbst, — und der Unglaube das Uebersinnliche für eine Chimäre, für eine Erdichtung und dergleichen hält, und im Sinnlichen, als solchem, seine Befriedigung findet. Nun ist zwar die Religion subjectiv eine Eigenschaft des einzelnen Menschen, und ihm steht in ihrer Subjectivität ein unbestreitbares Recht über sie, wie über jede andere seiner Eigenschaften zu, so daß er für sich entweder sie selbst hegen, oder an ihrer Statt, so lange

[redacted]

Niemand außer ihm dadurch beeinträchtigt wird, ungestört dem blindesten Aberglauben fröhnen, oder sich dem frechsten Unglauben ergeben darf: jeder steht und fällt seinem Herrn; — allein objectiv ist Religion ein Eigenthum der Gesellschaft, zu deren Gliedern der Einzelne gehört, und über sie, in dieser ihrer Objectivität, steht keinem Einzelnen, außer dem der Theilnahme an ihr, irgend ein Recht zu. Wahrhaft objectiv aber ist die Religion nur, insofern sie, als Eigenthum, das gemeinschaftliche und höchste Gut eines Volks in seiner Einheit und Totalität ist: denn nur insofern hat sie eine, dem Subjectiven und Vereinzelten entgegengesetzte, und bestimmt allgemeine Form und Gestalt. Mag daher die Religion subjectiv in einer vom Volke gesonderten Gesellschaft, z. B. unter den Quäckern, den Herrenhuthern und dergleichen, eine noch so ehrwürdige oder liebenswürdige Gestalt annehmen; für objectiv und wahrhaft öffentlich kann sie darum doch nimmer gehalten werden, und es ist immer als eine, von der gesammten Nation erwiesene Gunst anzusehen, wenn sie, überzeugt, daß dadurch der öffentlichen Religion kein Eintrag geschehe, dieselbe unter dieser besondern Form und in einer Art der Objectivität und Oeffentlichkeit mitten unter sich bestehen läßt.

Die Religion an sich selbst ist keines Menschen, und keines Volkes Eigenthum; ihr Eigenthum sind vielmehr alle Menschen und alle Völker: allein da es

die Natur eines jeden Volks mit sich bringt, daß dasselbe zugleich neben und mit dem Bewußtseyn seiner zeitlichen Existenz ein Gefühl des ewigen Wesens und Seyns habe, worin und wodurch es selber ist (wie sehr auch immer in einzelnen Individuen dies Gefühl durch das, welches sie *von sich selbst* haben, beschränkt, oder überwogen werden mag); und da eben jenes Gefühl in seiner Objectivität ein Anschauen und Anerkennen des Ewigen selbst ist: so folgt schon hieraus, daß es kein Volk geben könne, welches ohne Religion sey, und dem sie (nicht zwar, wie sie an sich, wohl aber wie sie im *Endlichen* ist), nicht unter irgend einer, durch seinen besondern Character besonders modificirten und bestimmten Form als Eigenthum angehöre. Jedes Volk hat *seine* Religion, denn sie gehört zu seinem Wesen und Daseyn; und wenn also auch mehrern Völkern eine und die nämliche Religion gemeinschaftlich ist, so kann doch jedes von ihnen dieselbe nur unter derjenigen Form besitzen, die seinem besondern Character die angemessenste ist. Leere Begriffe aber sind es, aus denen bald von einer allgemeinen oder katholischen Religion in dem Sinne, als könne und solle sie unter ein und der nämlichen Form, die Religion aller Völker und des gesammten Menschengeschlechts werden; bald hingegen von mehrern durch Gott geoffenbarten, und selbst ihrem Inhalt nach (in Absicht nämlich auf das Mehr oder Weniger

[redacted]

desselben), verschiedenen Religionen geredet und deklamirt wird: denn sind Form und Gestalt der Religion nicht ins Unendliche verschieden, so kann sie selbst nicht wahrhaft objectiv, und ist sie ihrem Wesen nach nicht absolut eine und dieselbe, so kann sie nicht Religion seyn.

Ein rüstiges und einiges Volk nun läßt sich weder durch einzelne Glieder aus seiner Mitte, wenn diesen die Lust ankommen sollte, aus ihrer Identität mit ihm zu treten, noch auch durch ein anderes Volk oder dessen Emissarien seine Religion nehmen, eben weil sie zu seinem Daseyn und Wesen und zur Gesundheit des ganzen Staatskörpers mit gehört. Wohl kann sich die Superstition und der Aberglaube einzelner Menschen und selbst einzelner Generationen und Zeitalter bemächtigen, aber eines ganzen Volks nie und zu keiner Zeit; und es kann eben darum nie ein Recht geben, die Religion eines Volks, etwa unter dem Vorwande des Aberglaubens, der in ihr herrsche, zu verdrängen, und, auf welche Weise dies auch immer geschehe, eine andere an ihre Stelle zu bringen. Mit seinem vollen Rechte vielmehr vereitelt und vernichtet ein wackeres Volk jeden Versuch der Art, und muß eben dieses, so lange seine Gesundheit und Energie besteht, mit derselben Nothwendigkeit, womit ein starker, gut organisirter Körper sich keine seiner Functionen durch eins oder mehrere seiner Organe, oder

durch die eines Organismus außer ihm, rauben oder in ihrer Wirksamkeit, seiner eignen Natur zuwider, beschränken läßt. Auch wird in einem solchen Volke, wie in einem solchen Körper, keins seiner Organe, so lange es selber in ihm nicht erkrankt, den Versuch einer Beschränkung dieser Art, oder gar den, einer Unterordnung der allgemeinen Function unter die ihm eigenthümliche, machen können oder wollen. Ein starkes und gesundes Volk nämlich ist dasjenige, mit welchem die absolute Mehrzahl seiner Glieder durch ihren Egoismus, zu keiner Zeit und in keiner seiner Generationen, im Gegensaz, im Widerspruch und Conflict steht, so daß es, um sein Daseyn und Leben zu sichern, ihrer, als seiner Mörder (parricidae), sich erwehren müßte, ohne doch ihrer sich in der That erwehren zu können. So lange aber die Religion eines solchen Volks lediglich als Act besteht, findet unter demselben im Einzelnen oder Ganzen weder der Begriff der Orthodoxie und Heterodoxie irgend eine Anwendung, noch auch was durch ihn begriffen wird, auf irgend eine Weise statt: denn jener Act, welches auch immer seine Form sey, ist das Anerkennen des Uebersinnlichen und Göttlichen, nicht durch Begriffe, nicht durch Dogmen, Lehren und Belehrungen, sondern durch die That selbst. Wer mithandelnd ist in diesem Acte, — einem in unendliche einzelne Acte, z. B. Opfer, Processionen u. dgl. getheilten Einzigen; — der

[redacted]

gehört zum Volke selbst; nicht mithandeln aber kann keiner, der ein integrirender Theil des Volks ist. Wo hingegen die objective Religion theils als Act, theils als Doctrin, oder gar zum größten Theile (wie in der protestantischen Kirche), als Doctrin besteht; da erhält mit der Sache selbst auch der Begriff sowohl der Orthodoxie, als Heterodoxie nothwendig seine Stelle und Anwendung, jedoch so, daß das Volk selbst in seiner Eigenschaft als Volk auf keine Weise unter ihm steht, indem dasselbe vielmehr sowohl zur Orthodoxie als Heterodoxie sich völlig indifferent verhält, und beide Begriffe, in Beziehung auf es selber, durchaus ohne Sinn und Bedeutung sind.

Es wird nämlich unter Orthodoxie die vollkommene Uebereinstimmung einer Denkart und Lehre mit der öffentlichen Religion, insofern leztere ein doctrinales Anerkennen des Uebersinnlichen, es sey an sich, oder im Sinnlichen ist; — unter Heterodoxie aber jede Abweichung von derselben, insbesondere aber die Anhänglichkeit an eine Lehre verstanden, deren Verbreitung mittel- oder unmittelbar auf die Zerstörung und Vernichtung der öffentlichen Religion, es sey als Act oder Doctrin, oder als beides, gerichtet ist. Nun steht aber jedes gesunde Volk nicht etwa durch eine besondere Lehre mit seiner Religion in Uebereinstimmung oder gar im Widerspruch, sondern ist vielmehr,

seinem Character nach, mit ihr eins und dasselbe; es kann folglich immer nur religiös, und nie entweder orthodox oder heterodox seyn. Selbst seine Glieder, insofern es nicht ihres Amts, oder nicht ihr innerer Beruf und freier Wille ist, für die Erhaltung und Wirksamkeit der Religion in ihrer Objectivität und Integrität besonders Sorge zu tragen, können weder als orthodox noch als heterodox, sondern nur entweder als religiös, oder als der Irreligion zugethan erscheinen, welche leztere objectiv (denn subjectiv ist sie Aberglaube oder Unglaube) nicht eigentlich Abweichung von der öffentlichen Religion und nicht Bestreitung derselben durch Lehre und Meinung, also nicht Heterodoxie, sondern vielmehr theils Mangel der Theilnahme an der öffentlichen Religion als Act, theils Vernachläßigung und Nicht-Achtung derselben als Doctrin, theils beides zugleich ist, und von welcher unter andern auch diejenigen Glieder des Volks, denen es obliegt, orthodox zu seyn, wenn und indem sie der Heterodoxie ergeben sind, die Schuld tragen können, und, wie die Erfahrung lehrt, zum öftern wirklich tragen.

Durch den besondern Character eines Volks gewinnt die objective Religion, als Religion dieses Volks die Form des Nationellen, — sie wird National- oder Landesreligion, und ist als solche der Ausdruck des Uebersinnlichen in diesem Character, bestimmt und mo-

[redacted]

dificirt durch das Sinnliche in eben demselben. — Wie der besondere Character Eigenschaft, so ist die Nationalreligion Eigenthum des Volks, das diesen Character hat; sie angreifen, dem Volke sein Eigenthum nehmen — ist eben so viel, als den Nationalcharacter und somit die Nation selbst vertilgen — wollen. Jede Lehre, die sich mittel- oder unmittelbar auf Religion überhaupt bezieht, wenn sie mit der Nationalreligion nicht übereinstimmt, oder ihr sogar direct widerstreitet, ist ein solcher Angriff, dessen Möglichkeit also nach Obigem nur Statt findet, wenn die öffentliche Religion einen doctrinalen Theil, wenn ferner das Volk öffentliche Lehrer, wenn es Wissenschaften und Künste, und ein gelehrtes und lehrendes Publicum hat, und wenn seine Religionsdiener zugleich in irgend einem Grade Religionslehrer sind. Orthodox zu seyn, ist folglich eine Pflicht, die diesen insbesondere das Volk durch seinen Character auferlegt, und Orthodoxie ist in ihrem Privatcharacter einer von den Zügen, durch die derselbe mit dem Nationalcharacter in Uebereinstimmung, und wodurch er ein öffentlicher Character ist. Nun kann zwar wohl in einzelnen solchen Individuen die Heterodoxie sich regen, und nach Oeffentlichkeit streben: aber wenn das Volk selbst noch seine volle Energie hat, sich nimmer halten und behaupten; die Heterodoxen werden vielmehr nothwendigerweise ein Opfer der Frechheit und des Frevels, womit sie, was öffentlich, und

ein Nationalgut ist, als sey es eine Privatsache und als ihr Eigenthum behandeln. Eine völlig verkehrte Ansicht aber ist es, und ein Zeichen, daß einem Volke die Selbstständigkeit gegen seine Glieder zu ermangeln, und seine Energie zu ermatten anfängt, wenn es zur öffentlichen und allgemeinen Meinung wird, daß dergleichen Opfer der Frechheit als Opfer des Muthes, der Aufklärung, des allgemeinen Besten u. s. w. und als Märtyrer der Wahrheit gefallen seyen. Werden die Gegner und Feinde der objectiven Religion zu keinem öffentlichen Amte überhaupt zugelassen, oder werden sie als Priester, als Religions- oder sonstige Lehrer ihrer Lehrstellen entsezt, werden sie, als heterogene Theile aus dem organischen Ganzen, welchem sie nur anzugehören scheinen, ausgeschieden und weggeworfen; so ist das nicht eine Folge des Muthes, der für die Wahrheit kämpft, sondern des Egoismus, womit das Glied sich zum selbstständigen Ganzen zu machen, und dieses zu einem abhängigen Theile herabzusetzen, oder ganz zu vernichten trachtet.

Aber werden nicht, wenn ein solches Verhältniß der Orthodoxie und Heterodoxie zur Nationalreligion und zur Nation selbst, wie das hier berührte, das richtige wäre, eben durch den Begriff desselben die Ketzer- und Inquisitionsgerichte, die Denunciationen feiger, und im Finstern schleichender Zeloten, und überhaupt alle Greuel einer fanatischen Verfolgungssucht

[redacted]

unter einem Volke gerechtfertigt und sogar gefordert? Weder dies noch jenes, wofern man anders bedenkt, daß Verketzerung, Verfolgung der Verketzerten u. dgl. nur da statt finden, wo die Nation in Schwäche versunken ist, und wo ein Theil der Staatsglieder, insbesondere aber der Priesterstand, oder auch der Stand der Geistlichen, sich nicht als denjenigen betrachtet, der die objective Religion blos zu administriren, oder wie z. B. eine obere Staatsbehörde, die Regierung selbst, rc. deren Administration blos zu beaufsichtigen hat, sondern vielmehr als den, der in ihrem Besitz, und dessen Eigenthum sie sey. Soll und kann etwa die öffentliche Religion Eigenthum einer einzelnen Menschenklasse im Staate — einer besondern Kaste — seyn? Und wenn sie es nicht kann und nicht soll, ist dann nicht ein Stand, der sie gleichwohl seiner Disposition zu unterwerfen strebt, ist nicht ein Verein, der sich zu ihrem Eigenthümer aufwirft, als derjenige anzusehen, dessen Meinungen, Lehren und Handlungen selbst der öffentlichen Religion widersprechen, und der sich zu ihr in das Verhältniß der Heterodoxie gesezt hat? Höchstens trennt nur, und entfernt nur die Orthodoxie denjenigen von der Nationalreligion und vom Volke selbst, der diese Religion, ein Gemeingut, angreifend das Volk selbst anfeindet. Es ist die Heterodoxie, die, wenn es ihr gelungen, sich das Ansehen der Orthodoxie zu geben, Inquisitionsgerichte einführt und Scheiterhaufen errichtet.

Die Nation will nie, daß seines Glaubens oder Unglaubens wegen, selbst wenn dieser in lautem Widerspruche mit der öffentlichen Religion stünde, ein Mensch eigentlich verfolgt, oder gemartert, gepeinigt, getödtet werde. Geschieht dergleichen dennoch, so ist es, weil ein durch heterodoxe Priester fanatisirter Haufe des Pöbels, an dessen Spitze sogar der Regent selbst, (z. B. Carl IX. von Frankreich, oder Ludwig XIV.) stehen mag, nicht aber, weil das Volk es will. Denn wären auch alle in einem Volke gerade zugleich lebenden Individuen, bis auf die Verfolgten, in jenen Haufen vereinigt: so sind sie doch insgesammt nicht der Staat, und nicht das Volk selbst; als dessen Leben und Daseyn nicht das irgend einer bestimmten Zeit, und einer bestimmten Menschenmenge, nicht ein vorübergehendes, sondern bleibendes ist, und welchem der ganze fanatische Pöbel jeden Zeitalters, eben so wie jeder ächte Religionsfreund und Diener einer jeden Pe- ... de, die das Volk erlebt, nur eingebohren und einverleibt wird. Auch wird durch das angedeutete Verhältniß der Geist der Wissenschaft und der freien Untersuchung, selbst in Sachen der Religion, unter einem Volke keineswegs gehindert oder unterdrückt: denn dieser Geist ist nothwendigerweise ein solcher, der das Allgemeine und Oeffentliche in seiner Wahrheit und Würde zu erkennen strebt, und dessen Anerkenntniß befördert, hiermit aber die wahrhaft öffentliche Religion

[redacted]

immer mehr befestigt und so die eigne Intention des Volks selbst für sich hat. Wird ein Galiläi verfolgt, ein Huß verbrannt, so ists eine Parthey im Volke, die sich und ihren widerrechtlichen Besiz durch Forschen und Lehren gefährdet siehet, und wodurch es immer sey, Unterdrückung derselben zu bewirken weiß, gegen die aber, zu allen Zeiten die Stimme des Volks selbst, als die Stimme Gottes, spricht und sprechen muß.

Wenn die objective Religion durch Usurpation das Eigenthum einer besondern Kaste geworden ist, so hört sie, mag auch der Schein des Gegentheils noch so groß seyn, sofort auf, objectiv oder öffentlich zu bestehen, ohne doch subjectiv und Eigenschaft auch nur dieser Kaste zu werden; sie ist vielmehr im Verschwinden, und dem gänzlichen Untergange nahe. Ihren Untergang aber führt, wie das Vorhergehende beweißt, nichts so schnell und unaufhaltsam herbei, als eine Heterodoxie, die vom Zeitalter selbst für die reine und ächte Orthodoxie gehalten wird. Es sind die Lehrer, die Priester, die Vorsteher selbst, die der Religion die Form des Nationalcharacters nehmen, ihr dafür die des ihrigen aufdringen, und sie selbst hiermit dem Volke stets fremder machen und endlich gar entziehen. An ihre Stelle trift sodann die frevelhafteste Volkstäuschung, und eine Superstition, durch welche, wenn dies anders möglich wäre, die Nation selbst ganz in die Gewalt derer gerathen müßte, die, statt die Landesreligion zu admini-

strirən oder zu schützen, sie zu ihrem Eigenthum gemacht haben. Hier ist es nun, wo Kühnheit und Muth der Einzelnen, die jenen Untergang abwenden wollen, gegen den Frevel und die Gottlosigkeit einer Parthey, welche die sogenannte öffentliche Meinung, eigentlich die des Pöbels, auf ihrer Seite hat, statt finden, und wo es in der That eine Aufopferung für das allgemeine Beste und Märtyrer der Wahrheit giebt oder geben kann.

Es ist Einer, oder es sind Mehrere, z. B. Luther und die übrigen Heroen der Reformation, welche die öffentliche, in ihrer Öffentlichkeit nur beschränkte, oder ihrer beraubte Religion auf ihrer Seite haben, und nicht gegen, sondern für sie gegen eine Faction im Staate kämpfen, die sich den Schein der Pflege und des Schutzes der öffentlichen Religion zu geben gewußt hat. Dem Volke sein Eigenthum, das allgemeine und höchste Gut der objectiven Religion, wieder zu verschaffen, dahin geht die Absicht der ersten, die der andern aber dahin, das Volk selbst mittelst einer scheinbar-öffentlichen Religion, zu ihrem Eigenthum zu machen, und als solches zu besitzen. Ist nun die Energie des Volks, selbst zur Zeit des Kampfes, wie die der Norddeutschen und ihrer nördlichen Nachbarn im 16ten und 17ten Jahrhundert, noch groß und stark, so siegen die ersten, und behaupten ihre Orthodoxie; wo nicht, so werden sie von den scheinbar Orthodoxen unterdrückt

[redacted]

und als Keker vertilgt; ihr Untergang aber ist der Anfang der Putrescenz und allmähligen Auflösung des Volks und Staates selbst, worin die Religion das Eigenthum einer Parthei wird, oder bleibt.

Eine flüchtige und frivole Denkart hat selbst den Stifter des Christenthums bald als einen Partheisüchtigen betrachtet, dessen Unternehmen gegen die öffentliche Religion, gegen den Mosaismus, verdienterweise mit dem Tode bestraft worden sey; bald hat sie ihn blos als einen muthigen Reformator bewundert, dessen Kampf gegen den Pharisäismus, und ein despotisch gewordenes Priesterthum für ihn selbst zwar einen unglücklichen, für die öffentliche Religion aber und die allgemeinen Wahrheiten in derselben den gesegnetsten und herrlichsten Ausgang genommen, indem er, als Märtyrer seiner Lehre, die Wahrheit und Heiligkeit derselben mit seinem Tode bestätigt und besiegelt habe. Sieht man auf die Art des Bestehens und der Verfassung des jüdischen Volks kurz vor der Erscheinung des Erlösers in der Welt, und auf das Schicksal eben desselben nach seinem Tode; so scheint insbesondere das leztere Urtheil nicht das des Leichtsinns und der Flüchtigkeit, sondern der Wahrheit selbst, und der Geschichte zu seyn. Denn die jüdische Nation, kurz vor Christo schon der Auflösung nahe, ist nach seinem Tode, als selbstständiges Volk, völlig untergegangen; als wenn seine Bemühungen die lezten, durch ein selbstsüchtiges Priesterthum

[redacted]

vereitelten Versuche gewesen wären, die vaterländischen Sitten, Gebräuche und Institute, und die Rechte des Volks in ihrer Reinheit und Kraft wieder herzustellen; und als wenn seine Lehre zur objectiven und öffentlichen Religion andrer Völker, von denen das jüdische absorbirt worden, hätte werden müssen. Allein, wie nur Frechheit und Frevel den Stifter des Christenthums unter die Staatsverbrecher (ein solcher nämlich ist jeder, der die Religion eines Volks antastet und anfeindet) zählen kann; so kann nur eine *blos* kirchlich- und politisch-*historische* Ansicht, die, weil sie keine religiöse, keine aus dem Standpunkte des Uebersinnlichen selbst genommene ist, jederzeit einseitig und also falsch seyn muß, ihn unter die bloßen Reformatoren der objectiven Religion überhaupt, oder gar nur unter diejenigen von diesen setzen, denen ihr Vorhaben blos indirect gelungen sey, misglückt nämlich als *Reformation*, aber gelungen als *Fundation* einer neuen Religion.

Jesus Christus ist nicht ein bloßer Reformator des durch Pharisäer und Schriftgelehrte verfälschten Mosaismus, auch nicht der *bloße* Schöpfer und Stifter einer besondern Gestalt und Form für die bereits objectiv gewordene, oder werdende Religion; sondern vielmehr derjenige, *in welchem* und durch welchen die *absolutbestehende* und *ewige* Religion sich unmittelbar in ihrer Göttlichkeit, mittelbar aber, nach ihrem *Wesen*, in ihrer *Objectivität* als Religion

[redacted]

aller Völker, und in ihrer Subjectivität als Eigenschaft aller Menschen geoffenbaret hat. Fragen, welches Recht Er hatte zu sagen: Ich bin das Licht der Welt (Joh. 8, 12.), die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25.), ist eben so viel, als fragen: welches Recht die Religion an sich selbst habe, zu seyn, und unter was immer für einer Form sich in ihrer Objectivität darzustellen.

Aber war je, oder ist die Religion aller Völker die christliche? Und waren oder sind alle Menschen Christen? So sehr die mancherlei Religionen, die da waren und sind, in der Form von einander und vom Christenthum abweichen mögen; so ist doch, was in ihnen als wahrhaft göttlich und übersinnlich besteht, und ihnen den unvertilgbaren Character der Religion, im Gegensaz gegen Superstition giebt, hiermit dem Wesen nach christlich. Denn ein Cultus, der in seiner Form und in seinem Wesen durchaus sinnlich wäre, könnte gar nicht Religion seyn: dergleichen aber war nie, und konnte es nie bei irgend einem Volke geben; auch wäre das Christenthum andererseits nicht Religion, wenn, was bei noch so großer Verschiedenheit der Form das absolute Wesen aller Religion ist, nicht auch das seinige wäre.

Eben so verhält sichs mit der Religion, als Eigenschaft des Gemüths: Ein göttlich gesinnter Mensch ist ein Christ, er mag den Namen eines Christen führen,

[redacted]

und einem christlichen Volke zugehören, oder nicht, und vor oder in der Zeit gelebt haben oder leben, wo die ewig geoffenbarte Religion sich unter der Form des Christenthums dargestellt hat, und als christliche objectiv geworden ist. Was sie als solche von allen andern unterscheidet, ist einerseits, daß selbst ihre Form auf die absolute Einheit des Wesens aller Religionen hinweiset; andererseits aber, daß sie auch in der Zeit und im Sinnlichen den Character des Zeitlosen und Ewigen behält, da im Gegentheil allen andern dieser Character mehr oder minder im Sinnlichen und Zeitlichen zerflossen ist, und sie somit, hier stärker, dort schwächer, den Schein und die Farbe der Superstition, die das Zeitliche als ein Ewiges ansieht und annimmt, erhalten haben. Das rein Uebersinnliche in den heidnischen Religionen, desgleichen im Mosaismus und Mohamedanismus ist Christenthum, d. h. von Gott geoffenbarte, an sich keinen Anfang in der Zeit habende Religion; die frommen Heiden und Juden waren Christen.

Aber christliche Völker und Staaten haben doch erst seit dem vierten Jahrhundert nach Christo zu bestehen angefangen? Und objectiv wird die Religion erst, wenn sie die Religion einer Nation, oder mehrerer ist? Der zeitliche Anfang des Christenthums in seiner Objectivität, als Religion der Völker, ist daraus zu begreifen, daß erst durch die Lehre Christi die Reli-

[redacted]

gion an sich, die sein Leben und Tod in ihrer Göttlichkeit unmittelbar darstellte, öffentlich geworden ist, und in ihrer Gestalt als Juden- und Heidenthum objectiv zu seyn allmählig aufhörte. Das Leben Christi ist nicht, wie das eines Mohamed, das bloße Leben eines Religions-Stifters, sondern das Leben der Religion selbst; auch in und nach seinem Tode, wie vor demselben, lebt sie fort, und sein Tod ist nicht der eines bloßen Zeugen für die Gottheit, und eines bloßen Märtyrers der Wahrheit, sondern der Opfertod des ewigen Erlösers der Welt, welchen die mannigfaltigen Opfer in den Religionen des Juden- und Heidenthums nicht vor- sondern nachgebildet haben, und der eben so, wie die christliche, als objective Religion, an die Stelle aller andern tritt, an die aller Opfer getreten, und das ursprüngliche und urbildliche Opfer selbst ist. An eine Erlösung (Befreiung von der Endlichkeit) glaubte die heidnische und jüdische Vorwelt; dies beweisen die Opfer, die sie Gott oder den Göttern darbrachte; ein solcher Glaube aber ist der wesentlichste Bestandtheil aller Religion in ihrer Objectivität und Subjectivität — (die Religion an sich ist die Erlösung selbst); nur war vor dem Christenthum, als öffentlicher Religion, dieser Glaube nicht objectivirt und nicht erkannt, sondern im Heidenthum ein unbewußter (und nur insofern kann man mit Grund von einem blinden Heidenthum und von blinden

Heiden reden), im Judenthum aber ein blos geahndeter, den die Weissagungen der Propheten in tiefer Ferne andeuteten. Durch das Christenthum sollte auch er objectiv und öffentlich, und die Erlösung selbst gleichsam unmittelbar von den Menschen geschauet werden. Man muß daher entweder leugnen, daß die heidnische und jüdische Religion wirklich in irgend einer Beziehung Religion seyn und heißen konnte, und sie für bloße Superstition erklären, oder zugeben, daß nicht nur die jüdische, wozu man sonst schon geneigt ist, sondern auch, woran man schwerer geht, die heidnische, abgesehen von aller Superstition in derselben, eine tief verhüllte christliche, die christliche hingegen eine vollkommen enthüllte jüdische und heidnische Religion sey. Eben dies aber vom Heidenthum zuzugeben, wird man durch die Betrachtung genöthigt, daß alle Völker, die heidnischen, wie das jüdische, aus Gott, dem Ewigen sind; daß sie, als Völker nicht bestehen können, außer insofern sie Gott ursprünglich durch Gott erkennen und verehren, ihre Religionen also nie bloße, baare Superstition, sondern selbst unter dem krassesten Aberglauben noch Religion sind, und daß die christliche dem Wesen nach mit dem, was in der Superstition der Völker noch Religion ist, vollkommen Eins und das Nämliche sey. Giebt man nun dies zu, so wird man auch einräumen müssen (doch ohne hiermit der nichtswürdigen Lehre eines Tindal beizutreten), daß das Christenthum so alt, als die Welt

[redacted]

sey; womit nicht gesagt ist, daß das Christenthum, als eine objective Form der natürlichen Religion (a republication of the religion of nature, wie der Zusaz auf dem Titel der Tindalschen Schrift: Christianity as old as the Creation lautet) — denn natürliche Religion ist ein Unding, — sondern vielmehr, daß dasselbe, als die absolut einzige und ewig geoffenbarte Religion, seinem Wesen nach immer, d. h. zugleich mit dem Menschengeschlecht, und folglich bevor es, als zeitlich geoffenbarte Religion in der ihm wesentlichen Form zu bestehen anfing, unter der Form des Heidenthums wie des Judenthums, in seiner Objectivität und Oeffentlichkeit bestanden habe.

Zur wesentlichen Form des Christenthums gehört es, daß dasselbe zugleich als Act und als Doctrin bestehe; diese Form aber ist durch die Verschiedenheit des Characters der Völker, deren Religion die christliche ist, aufs mannigfaltigste gestaltet und bestimmt, indem, kraft eben dieser Verschiedenheit, hier, z. B. in der katholischen Kirche, das Actuose der Form, als das Objective und äußerlich Anzuschauende, ein Uebergewicht über das Doctrinelle derselben, als ein Subjectives, und nur innerlich Anzuschauendes, und dort z. B. in der protestantischen Kirche, dieses ein eben solches Uebergewicht über jenes hat, und indem gleicherweise bald das Actuose durch das Doctrinelle, wie in der römischen, griechischen, gallicanischen ic. Kirche,

bald das Doctrinelle durch das Actuose, wie in der englischen, desgleichen in der batavischen und helvetischen, insofern diese beide die Form der reformirten Kirche haben, verschieden modificirt, — bald aber beides, das Actuose und Doctrinelle in ein relatives Gleichgewicht gesezt ist, wie in der deutschen Kirche. So ist, was jenes Uebergewicht betrifft, die Lehre der katholischen Kirche z. B. von der Transsubstanziation weniger Doctrin als Act, und die der protestantischen z. B. vom heiligen Abendmahl weniger Act als Doctrin. Aberglaube ist nicht in der ersten, insofern sie objectiv — und Unglaube nicht in der andern, insofern sie subjectiv — das Unendliche im Endlichen schauet; christliche Religion aber ist in beiden, insofern beide den Glauben an die Erlösung — die eine im Materiellen durch einen Act, die andere im Ideellen durch eine Doctrin darstellen, ohne daß diese des Acts und jene der Doctrin durchaus entbehrt oder zu entbehren vermag. Und so ist auch, was die verschiedene Modification der Form des Christenthums bei verschiedenen Völkern vorerst durch das Bestimmende der Doctrin betrifft, z. B. die griechisch- und die römisch-katholische eine christliche Kirche und christliche Religion, obgleich das Objective der römischen z. B. durch ihre Lehre von der Nothwendigkeit, die geistliche Obergewalt des Pabstes über alle weltliche Macht, und ihn selbst, als den Statthalter Gottes auf Erden an-

[redacted]

zuerkennen, anders bestimmt ist, als das der griechischen und selbst der gallicanischen, von denen die eine durch die ihrige jene Lehre negirt, die andere aber, gleichfalls durch ihre eigne dieselbe nur bedingter- und beschränkterweise zuläßt, so daß jede von beiden das Actuose der Nationalreligion durch ihre eigne Doctrin, die eine ganz, die andere zum Theil bestimmt, und die eine z. B. keinen römischen Ablaß annimmt und verkündigt, die andere dermalen keine Ordens-Geistlichen zur Administration der Religion und dergleichen gebraucht, noch einer Gesellschaft derselben, als besonderer Corporation, so sehr sie von der römischen Kirche begünstigt seyn mag, wie z. B. die der Jesuiten, in ihrer Mitte zu bestehen, oder gar sich zu verbreiten gestattet. So ist gleichfalls, was zweitens die erwähnte Modification durch das Bestimmende des Acts betrifft, die englisch- und niederländisch-protestantische eine christliche Kirche und eine christliche Religion, obschon in der ersten, als Episkopalkirche, durch das Objective ihrer Form, z. B. die Lehre von der unmittelbar aus göttlicher Autorität entsprungenen, und in stetiger Abfolge von Christo und den Aposteln sich fortpflanzenden, bischöflichen Macht, Regierung und Autorität — als die dem Christenthum selbst eigenthümliche; — in der andern aber, insofern sie die besonders durch Calvin reformirte Kirche ist, gleichfalls durch das Objective ihrer Form die entgegengesezte Lehre von der Presby-

[redacted]

terialverfassung — als eine ächtchristliche Doctrin — begründet und bestimmt ist.

Diejenige Form endlich, unter welcher die christliche Religion, als Act und als Doctrin in relativem Gleichgewicht ist, kann nur als die Einheit zweier andern Formen begriffen werden — der einen (welche die des Katholicismus ist), worin das Doctrinelle vom Actuosen, das Innere der Empfindung vom Aeußern der Anschauung; — der andern (welche die des Protestantismus), worin das Actuose vom Doctrinellen überwogen wird. Die Einheit beider aber, hiermit jenes relative Gleichgewicht, und hiermit eine Form der christlichen Religion, die ihr, als der Religion des Friedens und der Eintracht am vollkommensten entspricht, ist nur bei einem Volke möglich, dessen Character Tiefe und Stetigkeit genug hat, um ohne innern Widerstreit entgegengesezte Richtungen in sich zu vereinigen, und welches, während in ihm auf der einen Seite das Subjective vom Objectiven, der Begriff von der Anschauung, auf der andern aber das Objective vom Subjectiven, die Anschauung vom Begriffe und der Empfindung überwogen wird, — als ein und das nämliche Volk mit sich selbst im Gleichgewichte seines Anschauens nnd Empfindens ist und stets verbleibt. Ein solches Volk ist das deutsche, und die christliche Religion unter jener Form die der deutschen Nation; diese also zwar wohl als Religion des Norddeutschen die protestantische, als

[redacted]

Religion des Süddeutschen die katholische, aber als deutsche Nationalreligion weder das eine, noch das andere, sondern die Einheit und völlig gleiche Dignität beider, so daß eben darum die deutsche Kirche nur als eine solche zu begreifen steht, deren Character die ungetrennte und unzertrennliche Einheit der katholischen und protestantischen ist, und in welcher, während auf ihrer einen Seite das Actuose der Form, auf ihrer andern das Doctrinelle derselben vorherrscht, da sie selber keine von beiden Seiten ist, sondern nur beide Seiten hat, in völlig gleichem Grade das Actuose durch das Doctrinelle und dieses durch jenes bestimmt wird. Verkennen aber kann niemand diesen Character der deutschen Nation und Kirche, der nur nicht irgend ein parthey- und eifersüchtiges Zeitalter derselben, oder diesen und jenen nach politischem Uebergewicht und dergleichen strebenden Theil mit dem deutschen Volke und Staate selbst, das Vorübergehende nicht mit dem Bleibenden verwechselt. Dem Volke in seiner Einheit ist blos der angedeutete Gegensaz des Objectiven und Subjectiven wesentlich; sein Character ist vollkommene Eintracht mit sich selber in diesem Gegensaz; der Widerstreit, die Eifersucht und dergleichen, welche aus eben diesem Gegensaz entspringen, sind ihm fremd, und blos das, durch die Einwirkung nicht deutscher Staaten Bestimmende des besondern Characters und Handelns seiner einzelnen Generationen, und seiner verschiedenen, als

[redacted]

einzelne Ganze coexistirenden Theile. Die Nation übrigens, welche, was ihren und den Character ihrer Kirche betrifft, vor allen übrigen mit der deutschen in eben dieser Beziehung die meiste Aehnlichkeit hat, ist die helvetische.

Aber widerspricht nicht der gewagten Ansicht von der christlichen, als einer in der Form verschieden modificirten Nationalreligion (besonders wenn dabei die Begriffe der Orthodoxie und Heterodoxie, um deren willen dirse Ansicht gegeben worden, in Betrachtung kommen), — selber die Art und Weise des Bestehens der christlichen Religion in den verschiedenen christlichen Staaten? Wo ist sie, außer in Portugal, Spanien und Italien, und besonders im Kirchenstaate, Nationalreligion in fest bestimmter Form, und jede Abweichung der Staatsbürger von dieser ihrer Form Irreligion oder Heterodoxie? Sind in Rußland nur die zur griechischen, in England nur die zur Episkopalkirche sich bekennenden Christen Mitglieder des Staats, und Bürger desselben? Daß in Deutschland, Katholiken, z. B. im sächsischen, — Protestanten im bayrischen oder östreichischen Kreise Staatsbürger sind, oder zu werden vermögen; daß die ersten z. B. in Berlin, die andern in Wien auf ihre Weise Gottesdienst halten dürfen, hat genau genommen, seinen Grund in der Verfassung des deutschen Reichs selber, und besonders in dem, seit dem neuesten Reichsdepu-

[redacted]

tationsschluß unter den Zeitgenossen immer allgemeiner und unbezweifelter werdenden, Anerkennen der völlig gleichen Dignität, welche die christliche Religion sowohl unter der Form des Catholicismus, als unter der des Protestantismus in Deutschland besonders seit dem Westphälischen Frieden gehabt hat, und nothwendig haben muß. Was also unter der christlichen, als einer deutschen Nationalreligion und Kirche zu denken sey, und daß eine solche bei allem Anschein des Gegentheils dennoch in ihrer Einheit eben so gewiß bestehe, als z. B. im Kirchenstaate die römische, liegt klar am Tage. Allein kann man wohl das Nämliche von der christlichen Religion, z. B. unter der Form der gallicanischen Kirche, behaupten? Ist sie auch in Frankreich in einer bestimmten Form als Nationalreligion zu erkennen? Hat nicht die französische Regierung auf eine für sie rühmliche Weise die Freiheit aller Religionen in ihrem Gebiete decretirt, und diese Freiheit zu schützen geschworen? Welches wäre also die Form, in der die christliche als Nationalreligion der Franzosen bestände? Und wie kann es bei der Freiheit aller Religionen unter dem französischen Volke, eine solche geben?

Alle christlichen Staaten, die drei oder vier obengenannten, desgleichen Deutschland, das diesen Ruhm durch seine Religion selbst hat, ausgenommen, setzen zur Zeit ihren Ruhm mit darin, jede Form und Gestalt, besonders der christlichen Religion neben der, die

nationell ist, in einer Art der Objectivität bestehen zu lassen, und ihren noch so sehr verschiedenen Bekennern zum Theil sogar das Recht auf Staatsämter (wie in Rußland) zum Theil wenigstens, wenn sie nur Christen sind, das Bürgerrecht und seine Vortheile zu gestatten.

Allein diese liberale Concession, deren Grund mit in dem besondern Verhältniß zu suchen ist, in welches die meisten christlichen Staaten zu einander gesezt sind, enthält doch und muß nothwendig die sich von selbst verstehende Einschränkung enthalten, daß keine der begünstigten Religionsgesellschaften die Nationalreligion, der sie entgegengesezt ist, auch zu bestreiten, zu verdrängen, und sich durch allerlei Mittel und Künste an ihre Stelle zu bringen unternehme. So würde z. B. der Protestantismus in Rußland oder Frankreich augenblicklich die Freiheit verlieren, unter der Form der reformirten oder lutherischen Kirche zu bestehen, wenn es ihm eben so wesentlich wäre, jeder andern kirchlichen Verfassung zu widerstreiten, und sie wo möglich zu vertilgen, als es ihm wesentlich ist, im bloßen negativen Gegensatze gegen den Catholicismus zu seyn. So kann wirklich auf der andern Seite der Socinianismus z. B. in Deutschland in keiner Art von Objectivität bestehen, weil es ihm wesentlich ist, das Christenthum wenigstens unter der Form, die es als deutsche Nationalreligion hat, zu bestreiten, und weil er durch seine reine Subjectivität sich selber, als wahrhaft ob-

[redacted]

jective Religion *eines Volks* aufhebt und vernichtet: denn daraus daß er unter einigen Gemeinden in Polen und Siebenbürgen in einer Art von Oeffentlichkeit, und als Cultus bestanden hat, wird man nie einen Beweis für die Möglichkeit, daß er die objective Religion einer Nation sey oder werde, führen können. Und so ist endlich auch die Möglichkeit des Beschlusses der französischen Regierung, in Betreff der Freiheit aller Religionen, nur aus der Voraussetzung zu begreifen, daß eine derselben, nämlich die der katholisch-gallicanischen Kirche, zwar nicht die *herrschende*, als welches jenem Beschlusse stracks zuwiderlaufen würde, aber doch die des französischen Volks in seiner Einheit und Totalität, und also die eigentliche Nationalreligion selbst sey; wie ja auch aus der offenkundigen, und überdem factischen Erklärung, daß die *Mehrheit* des französischen Volks die katholische Religion für die ihrige anerkenne, deutlich zu ersehen ist. Versteht man, wie billig, unter dieser Erklärung der Mehrheit die Aeußerung des französischen Nationalcharacters selbst, so sagt jenes mit andern Worten so viel, als: die *katholische*, durch den Character des französischen Volks in ihrer Form besonders modificirte, oder die gallicanische Kirche ist die diesem Character angemessenste. So wie, wenn es hieße: die Mehrheit deutscher Nation erkläre sich weder einseitig für die katholische, noch eben so für die protestantische Kirche; hiermit

nichts anders gesagt seyn würde, als: das Christenthum beides unter der Form des Catholicismus und Protestantismus entspreche dem deutschen Nationalcharacter am vollkommensten, und jede von beiden Formen bestehe in Deutschland mit völlig gleichem Grunde; auch sey keine durch die andere nur concedirt oder begünstigt, sondern jede von beiden in völlig gleichem Rechte mit der andern.

Eine Nation, welche, wie die russische, englische u. s. w., die Freiheit jeder Art des Religionscultus begünstigt, oder, wie die französische, diese Freiheit zu beschützen, selbst zu einem Staatsgrundgesez macht, beweißt durch die That, daß, tolerant zu seyn, wenigstens in Sachen der Religion, mit zu ihrem Character gehöre, und daß, wenn auch diese Aeußerung ihres Characters durch fremden Einfluß in ein- und dem andern Zeitalter, wie in verschiedenen Perioden der Geschichte des französischen Volks, zurückgehalten wird, oder gar in eine entgegengesezte ausschlägt, er selber endlich doch in seiner wahren Natur, und in seiner, von dieser Seite unbezweifelten Liebenswürdigkeit zum Vorschein kommen und sich bewähren muß. Allein tolerant gegen jede Form der objectiven Religion kann eine Nation doch nur insofern seyn, als sie sich selbst nicht gegen jede derselben indifferent verhält, und folglich nur, insofern eine dieser Formen nationell ist: denn wo allgemeiner Indifferentismus in Glaubenssachen

[redacted]

herrschend wäre, könnte weder Toleranz noch Intoleranz statt finden, und eben so wenig jede Art des Religionscultus frei gegeben, als untersagt werden. Was aber den Begriff der Toleranz, und sie selber betrifft, so hält insbesondere gegenwärtiges Zeitalter ziemlich allgemein dafür, daß alle Religionen und Glaubensarten objectiv zu bestehen, ein gleiches Recht hätten; daß es keiner besondern Duldung der einen und andern, oder aller bedürfe; daß der Begriff der Toleranz und die Sache selbst aus der Arroganz der Menschen entsprungen sey, und nur neben und mit einem herrschsüchtigen, oder wirklich herrschenden Pfaffenthum sich halten und behaupten könne; daß, da in aller und jeder Religion Irrthum und Aberglaube sey, keine von allen sich anmaßen und herausnehmen dürfe, eine und die andere nur dulden zu wollen, und was dergleichen mehr ist. Urtheilt besagtes Zeitalter darüber mit Vernunft, und aus rechter Kenntniß der Sache? Freilich würde, wenn es indifferent und gleichviel wäre, nicht nur welche Form die Religion eines Volks, sondern auch: ob es überhaupt Religion unter irgend einer Form hat, die Toleranz, mit sammt ihrem Begriffe, widersinnig und ein solches Unding seyn, als sie, dermalen eben so verschrieen, wie vor ihr und noch mit ihr die Intoleranz, wirklich seyn soll. Bekanntlich hat vor Allen Voltaire, zum Theil aus Indifferentismus gegen die Religion seines Vaterlandes, den Begriff

[redacted]

der Toleranz besonders zu Ehren gebracht; ein Indifferentismus ähnlicher Art, nur weiter reichend, indem er alle objective Religion umfaßt, ist es in oben erwähntem Urtheile, der eben denselben dieser Ehre wieder zu berauben sucht. Was ihn außerdem in der Meinung der Zeitgenossen herabgesezt hat, ist die von ihm nicht selten am unrechten Orte, und ganz falsch gemachte Anwendung besonders bei den Deutschen. Wenn z. B. im protestantischen Theile Deutschlands von Duldung der Katholiken, und im katholischen von Duldung der Protestanten gesprochen wird; so ist dies eine solche falsche Anwendung: denn wie kann der deutsche Protestant den Katholiken, und dieser jenen nur toleriren wollen, da die Religion Beider im Vaterlande völlig gleiches Recht und gleiche Dignität hat? Hier also, wo Toleranz wirklich Arroganz ist, muß der Begriff derselben empören, und sie selbst eben so verächtlich seyn, wie die Intoleranz.

Allein Duldung des Judenthums, z. B. in Deutschland, des Protestantismus in Frankreich und Rußland, des Catholicismus in Dänemark, Holland, England und Preußen, kurz Toleranz gegen irgend einen Religionscultus, der bestehenden Nationalreligion gegen über, ist ein aus der Natur der Sache selbst sich ergebender Begriff: denn so gewiß ein Volk das Recht hat, Religion unter der, seinem Character am meisten angemessenen Form öffentlich auszuüben; so gewiß hat

[redacted]

es auch das andere, sich jeder diesem Character fremden Form derselben zu erwehren, welches noch keineswegs Intoleranz ist; und so gewiß hat es endlich das dritte, nur denjenigen Cultus neben der Nationalreligion aufkommen und bestehen zu lassen, der diese nicht anfeindet, indem er nur tolerirt werden kann, insofern er selber nicht intolerant ist. Toleranz unter einem Volke ist ein unzweideutiges Zeichen, daß Religion sein Eigenthum, daß sie bei ihm wahrhaft objectiv ist, daß es eine Nationalreligion hat; so wie umgekehrt Intoleranz unter demselben zu erkennen giebt, daß die Religion weniger ihm, als einer Parthei in seinem Schooße, einer Priesterschaar und dergleichen angehört, und daß es selber weniger Gott, als den Menschen gehorcht und dient. Durch das Gesez, die Freiheit des Gewissens betreffend, hat die französische Nation, wie so manche andere ohne ausdrückliches Gesez durch die Sitte und That selbst, aufs klarste bewiesen, daß ihre Religion von allen Partheien unabhängig, daß sie wahrhaft öffentlich, und daß ihre Kirche mit dem Staate selbst in vollkommener Einheit, und also wirklich eine gallicanische Kirche sey, als wornach sie vor der Revolution zwar immer strebte, und wessen sie sich auch wohl rühmte, aber ohne jemals mehr, als den bloßen Schein einer Unabhängigkeit von der römischen Kirche erregen und sich geben zu können.

In jeder besondern Form der objectiven Religion,

wenn sie nicht, wie die der Deutschen, auf völlig gleiche Weise den Catholicismus und Protestantismus in sich vereinigt, ist eine Tendenz, die alleinige Form derselben für alle Nationen zu werden, enthalten: denn wird in ihr das Objective vom Subjectiven beherrscht, so strebt sie nothwendig, was außer ihr ist, in sich selbst hineinzuziehen; insofern hingegen ihr Subjectives vom Objectiven überwogen wird, sucht sie eben so nothwendig sich über alles, was außer ihr ist, auszubreiten. Im Christenthum an sich selbst liegt blos die Möglichkeit, Religion aller Völker (in ihrer Form durch den eigenthümlichen Character eines jeden besonders modificirt) zu werden; in seiner ersten Ausbreitung aber hatte nothwendig das Actuose der Form ein relatives Uebergewicht über das Doctrinelle derselben, oder, welches eben so viel sagt: ursprünglich breitete sich dasselbe nothwendig unter der Form des Catholicismus aus, indem die durch Gott von der Erlösung theils mittel- theils unmittelbar Belehrten, die Jünger und Schüler Christi, ursprünglich weniger durch Worte und Lehren, als durch Thaten das Evangelium verkündigten, und das Doctrinelle seiner Form anfangs nur das Bestimmende des Actuosen derselben seyn konnte; auch Juden und Heiden, als die Zubekehrenden, vermöge des, fast ausschließend und einzig Actuosen ihres bisherigen Cultus, nur wenig für die Religion, als Doctrin, desto mehr aber für ebendieselbe,

[redacted]

als Act empfänglich waren. Es war natürlich, daß, als das Christenthum die objective Religion des römischen Reichs geworden, in dasselbe die Tendenz gelegt wurde, sich unter jener Form, als sey sie die einzige, und ihm allein wesentliche, über alle Völker der Erde zu verbreiten; hiermit aber schlug der Catholicismus des Christenthums in den Papismus aus, welcher, unterschieden selbst von der römisch-katholischen Kirche, nicht irgend eine Form der christlichen Religion, sondern blos das eitle Bestreben ist, diese Religion bei allen Nationen der Erde unter der Form der römisch-katholischen Kirche zu verbreiten, zu befestigen und zu erhalten. Kein Unbefangener wird leugnen, daß die römische, so gut wie die gallicanische, englische, deutsche, eine *christliche* Kirche sey; aber auch eben so wenig, daß das Bestreben, sie zur alleinigen christlichen Kirche zu machen, mißlingen, — daß vielmehr, eben mit aus Anlaß dieses Strebens, sich im Gegensatze gegen sie eine griechische, englische, deutsche Kirche bilden mußte, und daß, wenn der Versuch des Allgemeinmachens jener Form hätte gelingen können, das Christenthum nothwendig seinen Character der *wahren* Catholicität, oder der Universalität würde verlohren haben.

Kraft dieses Characters nämlich ist es ihm möglich, die Religion eines jedes Volks, *unter der dem Besondern und Eigenthümlichen eines jeden*

[redacted]

angemessensten Form, — und somit die alleinige Religion aller Völker und Menschen zu seyn, indem er selbst in einer unendlichen Bestimmbarkeit, nicht des Wesens der Religion, sondern ihrer Form besteht, und folglich, wann und so lange der Papismus eine bestimmte Form als die alleinige festhält und zu verbreiten sucht, nur ein Catholicismus, der den Nationalcharacter der Völker wider sich hat, und also blos scheinbar ist, entstehen kann. Nur durch das Pabstthum sind insbesondere der Protestantismus und Catholicismus mit einander im Widerstreite; durch das Christenthum sind beide vereinigt, und in ihm ist die protestantische nicht minder, als die katho'ische Kirche ein treues Abbild des absoluten Catholicismus der christlichen Religion selbst, indem die Mannigfaltigkeit der Form, welche die eine hat, z. B. als englische, niederländische, schwedische u. s. w., eben so groß ist, wie die der andern, z. B. als römische, griechische, gallicanische, und nur in der deutschen sich beide Formen in einer einzigen durchdringen und beleben.

Da einmal durch den Papismus in das Christenthum unter der besondern Form der katholischen Kirche, die ihm an sich fremde Tendenz zur Alleinherrschaft dieser Form gebracht worden (welche Tendenz durch ein ähnliches Unterfangen in dasselbe eben sowohl unter der Form der protestantischen Kirche, wenn diese die frühere und erste gewesen wäre, hätte gelegt wer-

[redacted]

den können); so mußte es früher oder später unter allen den Völkern, deren Selbstständigkeit noch groß genug war, um ihren eigenthümlichen Character in dessen Beziehung auf das Uebersinnliche zu behaupten, und die das Christenthum unter der Form des Catholicismus angenommen hatten, zu irgend einem Grade der Widersezlichkeit theils gegen jene Tendenz, theils gegen den Papismus selbst und theils gegen beides zugleich kommen.

Mittelst dieser Widersezlichkeit gelang es einem jeden von ihnen, sich selbst die christliche Religion unter der seinem Character angemessensten Form anzueignen, und sie folglich in dieser Form als Nationalreligion zu besitzen. Die Widersezlichkeit selbst erscheint daher in der Geschichte, z. B. beim französischen Volke, als ein durch Concordate bestimmtes Einschränken der Ansprüche, welche die römische, als päbstliche Kirche macht, jedoch mit einem allgemeinen Anerkennen des Pabstes, als des geistlichen Oberhauptes der katholischen Kirche im Gegensaz gegen die protestantische und griechische. Bei den Deutschen erscheint sie als ein eben solches, und zwar mit dem allgemeinen Anerkennen des Pabstes, als eines weltlichen Regenten, aber mit einem unpartiellen Anerkennen desselben, als geistlichen Oberhauptes; ferner in der griechischen Kirche, als ein totales Absondern — in der englischen, schwedischen u. s. w., als ein eben solches Losreißen von der römischen,

bei welchen es keiner Concordate bedarf, und, wie bei allen übrigen, die päbstliche, als eine weltliche Regierung anerkannt wird, deren Sphäre ihr eigener Staat sey, — die aber, als geistliche Macht auf keinerlei Weise ihr Ansehen bis zu den Völkern erstrecken könne, welche sich selber von ihr ganz getrennt oder losgesagt haben.

Diejenigen Völker nun, in denen die christliche Religion unter einer, sich am weitesten von der päbstlich-römischen Kirche entfernenden Form, objectiv zu werden anfing, wurden vor allen übrigen durch jene Trennung selbst und mit ihr genöthigt, sich über die Form ihrer Religion durch Einzelne ihrer Organe öffentlich zu erklären, theils um ihren sogenannten Abfall von der Kirche, die sich für die Mutter aller Völker ausgiebt, und immer bereit ist, die Abtrünnigen wieder in ihren Schooß aufzunehmen, vor der Welt und vor sich selber zu rechtfertigen, und die Beschuldigung der Sectirerei, durch die, wenn sie eine Nation mit Wahrheit treffen könnte, dieselbe zu einer bloßen Faction herabgesezt würde, zu vernichten, theils um jeder, durch eine gehässige Darstellung etwa zu versuchenden, oder versuchten, Entstellung der angenommenen Form zu begegnen, und somit die Ehre des Nationalcharacters zu sichern, und theils endlich, um selbst einen Vereinigungspunct zu haben, von welchem aus sich die Religion, als Eigenthum der Nation in ihrer Einheit

[redacted]

über alle Glieder derselben zu verbreiten, und für alle auf gleiche Weise objectiv, — also eine wahre Nationalreligion — zu seyn vermögte. Aber eben durch solche Erklärungen wurde die Kirche, gegen die sie grossentheils gerichtet sind, um sich wo möglich im Besizstand zu erhalten, oder wieder in denselben zu bringen, zu ähnlichen, entgegengesezten gezwungen. Und so entstanden neben den christlichen Nationalreligionen zugleich öffentliche Confessionen mehrerer Nationen, dergleichen die Geschichte bisher nicht gekannt, und symbolische Schriften, welche theils die Ansprüche der Hierarchie, theils die eine und selbe Form der Nationalreligion, und theils die verschiedenen Modificationen und Bestimmungen der einen und selben betrafen. Die Möglichkeit aber dieser Bekenntnisse und Symbole ist enthalten im Doctrinellen der Form, die das Christenthum hat, und folglich mußte die päbstlich-römische Kirche, indem sie Gegenerklärungen zu thun, und die katholische Religion im Gegensaz besonders gegen die protestantische, als Doctrin darzustellen, und als solche zu rechtfertigen gezwungen wurde, hiermit nothwendigerweise an der Energie des Actuosen ihrer Form einbüßen, und in einen Catholicismus ausschlagen, der, so lange ihm das Princip des Pabstthums beigemischt ist, des reinen Characters der Herrschaft des Actuosen über das Doctrinelle der Form nicht wieder theilhaftig werden kann, sondern zwischen dem Ueber-

gewicht des Einen und Andern schwanken muß, und eben so wenig ohne den Gegensaz gegen den Protestantismus, als dieser ohne den gegen ihn zu bestehen vermag. Eine Erscheinung dieser Beschaffenheit, und dieses Verhältnisses sind die vielen, besonders populären, und zum Unterricht des Volks bestimmten Schriften, welche die katholische Religion als Doctrin behandeln, und deren es, wenn in der Form dieser Religion der Act bestimmt und stetig herrschend wäre, auf keine Weise bedürfte, so wie sie dann auch in rein kotholischen Ländern, wo jenes Princip und seine Tendenz keinen Anlaß, sich zu äußern, und also auch keinen Widerstand finden, z. B. in Spanien und im Kirchenstaate selbst, vollkommen überflüßig sind.

Das 16te Jahrhundert, für die meisten europäischen Völker die Periode der Rückkehr zum wahren Catholicismus des Christenthums, und für das Christenthum selbst die seiner wiederhergestellten Objectivität, ist zugleich die Periode des Entstehens fast aller derjenigen Symbole gewesen, in denen die christliche Religion, hauptsächlich von Seiten des Doctrinellen ihrer Form, als bei verschiedenen Völkern auf verschiedene Weise in ihrer Objectivität bestehend, und als ein, durch besondere Modificationen bestimmtes Eigenthum eines jeden derselben dargestellt worden. Diese Symbole und Confessionsschriften sind überhaupt vierfacher Art: 1) Solche, welche das Allgemeine und Uebereinstim-

[redacted]

mende einerseits der protestantischen Lehre und Kirche besonders in Deutschland, Schweden und Dänemark, andererseits der katholischen, theils als solcher, theils als päbstlicher Hierarchie betreffen; die Augspurgische Confession (1530), ihre Apologie, und die Schmalkaldischen Artikel (1555); deßgleichen die Dekrete des Tridentiner Conciliums (1563). 2) Solche, welche das Eigenthümliche der protestantischen Lehre und Religionsverfassung einzelner Staaten angehen, und als besondere Bestimmungen der Augspurgischen Confession, als Erweiterung oder Beschränkung derselben anzusehen sind; — die 39 Artikel der englischen Kirche (1562), und die Schlüsse der Dordrechter Synode (1618). Diesen und den folgenden stehen, wofern man nicht einzelne Concordate für dergleichen gelten läßt, in den einzelnen katholischen Staaten keine ähnliche gegenüber, indem die Schlüsse der Tridentiner Kirchenversammlung zwar in mehrern derselben, z. B. in Frankreich und Deutschland, beharrlichen Widerstand fanden, oder, wie in Spanien, nur bedingterweise angenommen, aber doch nicht durch ausdrückliche Gegenerklärung entweder ganz aufgehoben, oder eingeschränkt wurden. 3) Sind es solche, durch welche theils eine totale Vereinigung aller protestantischen Kirchen in allen Ländern, also dem Princip nach ein protestantisches Pabstthum, theils die totale Uebereinstimmung der Lehre einer einzelnen (der reformirten) ver-

sucht wurde. Insofern es mit ihnen beim bloßen Versuche geblieben ist, sind sie nicht als symbolische Bücher, sondern als bloßer Entwurf eines Symbols, und nur da als wirkliche Confessionsschriften anzusehen, wo sie partiell entweder auf immer, oder eine Zeitlang Eingang gefunden haben. Sie sind die Formula Concordiae, für Sachsen 1580 bekannt gemacht, und Formula consensus ecclesiar. Helveticar. Reformatar. etc. gebilligt in den Cantons Zürich, Basel, Bern, Schafhausen (1675), und in Genf (1629), aber später hin wieder aufgegeben. Endlich gehören 4) hierher die vorzüglichsten Catechismen jener Zeit, insofern durch sie Uniformität der Lehre unter allen Classen des Volks, das diese Lehre angenommen hatte, und somit relative Einheit der Religion und Kirche erhalten werden sollte. Sie sind a) Luthers großer und kleiner Catechismus (1529); b) der Heidelbergische, verfaßt von Olevian und Ursinus (1562); c) der Katholische: Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini (1566), von Pius V, Gregorius XIII. und Andern zum symbolischen Buche erhoben; d) der Catechismus der griechischen und russischen Kirche: Confessio ecclesiae graecae, orthodoxae, verfaßt von Petrus Mogilas, 1643, gebilligt von den vier Patriarchen, mehrern Bischöffen u. s. w., und sonach als symbolisches Buch jener Kirche anerkannt.

Wenn es nun wahr ist, daß das Wesen der Or-

[redacted]

thodoxie in einem Heilighalten der Religion, *weil* sie die des *Volks* und *Vaterlandes* ist, bestehe; so folgt von selbst, daß die symbolischen Bücher eines Volks zwar nicht der Grund der Orthodoxie (denn ihr Grund und sogar der, den eben die symbolischen Bücher selbst haben, ist der Nationalcharacter des Volks, dessen Religionsbekenntniß diese Bücher enthalten), aber doch das Gesez und die Norm seyn müssen, worauf, was ihre Lehre und die Administration der Landesreligion betrifft, Priester, Geistliche, Religionslehrer überhaupt verpflichtet, und wornach sie in der Ausübung ihres Amts beurtheilt werden. Es ist also die von einzelnen Individuen eines Volks etwa aufzuwerfende, oder aufgeworfene Frage: ob die symbolischen Bücher desselben fortan noch verpflichtende Kraft haben? an sich selber nichtig; denn so lange der Character des Volks besteht, bestehen sie in ihrer Kraft, und so lange das Volk selbst dauert, besteht auch, so mannigfaltige Modificationen er erleiden mag, sein eigenthümlicher Character. Vermeinest du aber, Orthodoxie sey ein Heilighalten der Religion in der durch Symbole fest bestimmten Form, und ein unverdrossenes Befördern derselben, *weil sie von Gott komme und den Menschen zu Gott führe*; so ist an sich zwar dagegen nichts einzuwenden. Du aber mußt dabei nur auf deiner Hut seyn, um nicht die Orthodoxie eines Menschen mit seiner Frömmigkeit, die He-

terodoxie mit der Gottlosigkeit selbst zu verwechseln, und um nicht über den Frommen und Gottlosen zu urtheilen, während dir allein über den Orthodoxen und Heterodoxen ein Urtheil zusteht: denn nicht für jenes, nur für dieses hast du an den symbolischen Büchern der Nation und Kirche, welcher du angehörst, die Norm und das Gesez. Auch wäre ja überdem, wenn die christliche Orthodoxie nicht unmittelbar aus der Ehrfurcht und Liebe gegen das Volk, dessen Religion die christliche in irgend einer bestimmten Form ist, entspränge, und mit ihr in Eins zusammenfiele, auf keine Weise abzusehen: wie z. B. die Orthodoxie eines römischen Katholiken neben der eines Lutheraners, oder diese neben der des Reformirten bestehen könnte; und der deines Glaubens nicht ist, weil er zu einer andern Kirche gehört, müßte in diesem Falle, auch jederzeit für heterodox erklärt werden, womit dann das Princip der Parthei- und Herrschsucht, die unter dem Schein der Religiosität in dir sind, in die Religion selbst gelegt würde.

Wie findet nun aber Orthodoxie, als ein Heilighalten der christlichen Religion in einer bestimmten Form derselben, aus dem Grunde, weil sie die des Volks und Vaterlandes ist, besonders unter den Deutschen statt? Ist nicht das deutsche Volk in Protestanten und Katholiken gesondert, getheilt und zersplittert? Ist nicht die Orthodoxie des protestantischen Deutschen

[redacted]

(wenn man auch den Unterschied zwischen Reformirten und Lutheranern gar nicht in Anschlag bringt), selbst im Wesentlichen eine ganz andere, als die des römisch-katholischen? und scheint nicht der leztere, insofern er römisch-katholisch ist, eher jedem andern, als dem deutschen Staate und Volke anzugehören, und kraft seiner Religionseigenschaft, da sie an sich nicht die des deutschen Reichs ist, keine wahre Liebe zum Vaterlande, keine alles überwiegende Ehrfurcht vor seiner Verfassung, seinen Einrichtungen und Gesetzen haben zu können? Ja muß nicht das Nämliche auch von Ersterem gesagt werden, da eben so wenig, wo nicht weniger noch, seine Religionseigenschaft für die des Vaterlandes gelten kann; und dieses vielmehr, was die Objectivität der christlichen Religion, als der seinigen betrifft, zwischen dem Protestantismus und Catholicismus zu schweben und zu schwanken scheint? Bei allem dem aber ist doch die Religion des Katholiken und Protestanten im Wesentlichen eine und dieselbe, und in Deutschland kann höchstens nur ein protestantischer, oder katholischer Pöbel leugnen, daß die römisch-katholische oder die evangelisch-protestantische, christliche Religion sey. Auf diesen ihren Character aber, christliche Religion zu seyn, und auf ihre Bestimmung, unter der völlig gleichen Dignität des Protestantismus und Catholicismus einem einzigen Volke, dem deutschen, in seiner Einheit und Totalität anzugehören, gründet sich

die Orthodoxie der Lehrer und Priester derselben, die wahrhaftig nicht Orthodoxie, sondern Bigotterie und blinde Partheiwuth ist, wenn sie nicht aus Liebe zum gemeinschaftlichen Vaterlande entspringt, und wenn sie als sogenannte Orthodoxie des Protestanten einen ewigen Kampf und Streit mit der gleichfalls nur sogenannten des Katholiken, und umgekehrt unterhält So wie dann auch nicht die verschiedene Religionseigenschaft an sich, sondern die Parthei- und Herrschsucht den erwähnten Mangel an Vaterlandsliebe unter den Deutschen bisher erzeugt, und ihrerseits wiederum diesen Mangel zu ihrer Quelle gehabt hat. So kennt endlich auch das deutsche Volk selbst keine zwei Religionspartheien, und wankt nicht zwischen ihnen hin und her; nur die verschiedenen Generationen dieses Volks waren es, die sich besonders seit der Reformation in Religionspartheien theilten und trennten, und als solche, eine die andere zu beherrschen suchten. Deutschland hat nur eine Kirche unter der zweifachen Form, des Catholicismus und Protestantismus, und diese Kirche hat unter jeder von beiden Formen völlig gleiche Rechte. Partheisüchtige Zeitalter haben diese Rechte lange verkannt; aber die der Nation noch inwohnende Kraft wird ihnen und ihrem Anerkenntniß endlich einen bleibenden Sieg verschaffen, und dann wird auch der Patriotismus der Deutschen, der bisher nur in einzelnen Männern, z. B. in Friedrich II. von Preussen

[redacted]

und Kaiser Joseph II. lebte, und in diesen oft verkannt wurde, sich als den Patriotismus ganzer Zeitalter und Generationen beweisen und bewähren. Bis jezt hat ihn die Eifer- und Habsucht einzelner Reichsländer so zweideutig und zweifelhaft gemacht, daß er fast zum Gespötte geworden, und man, um aus ihm die Nothwendigkeit irgend einer Vaterlandspflicht, z. B. eben die des Heilighaltens der Nationalreligion, darzuthun, sich auch wenig mehr, als auf seinen bloßen Begriff berufen kann.

Es wird neuerdings wieder, und zwar hier und da selbst von protestantischen Deutschen die Trennung bedauert, auch wohl deutlich und vernehmlich genug gemißbilligt, welche durch die Reformation im 16ten Jahrhundert, besonders zwischen dem südlichen und nördlichen Deutschland, überhaupt aber in der katholischen Kirche hervorgebracht worden sey.

Die Nachtheile, welche aus benannter Trennung besonders für Deutschland und die Religion der Deutschen, in mancherlei Beziehung erwachsen seyn sollen, werden bei jener Mißbilligung insgesammt der Reformation selbst schuld gegeben. Als wenn die Reformation ein Werk der Leidenschaft und bloßer Partheisucht gewesen wäre; als wenn sie ihren tiefern Grund nicht in der, woraus auch immer entspringenden, Differenz des einen und selben deutschen Nationalcharacters gehabt habe, und als wenn sie, ohne einen solchen Grund,

in ihrem ganzen Umfange hätte gelingen können. Mußte sie nicht entstehen und gelingen, und kann wohl mit Vernunft gewünscht werden, daß sie mißlungen seyn mögte? Besteht nicht der Character des deutschen Volks nach seinem Grundzuge und seiner Grundlage darin (wie der des Magnets), in seiner Einheit nach entgegengesezten Richtungen und Polen different zu seyn? Mußte nicht die subjective und negative Seite dieses Characters sogleich bei seinem Entstehen die Keime der Reformation und des Protestantismus nothwendig in sich tragen? Und würde nicht eben so nothwendig ohne den endlichen Ausbruch der Reformation der deutsche Nationalcharacter, oder die deutsche Nation selbst, als welche mit diesem, wie jede andere mit dem ihrigen, identisch ist, vertilgt worden seyn? Einem Johann Huß konnte sein Unternehmen in der Hauptsache fehlschlagen, ohne daß die Nation, worauf es mit demselben hauptsächlich abgesehen war, aufgelößt und vernichtet wurde; aber das Unternehmen Luthers, welches nicht das seinige, sondern das der deutschen Nation durch ihn war, konnte nicht mißlingen, ohne allmählige, oder vielleicht auch plötzliche Auflösung des Volks und Staats selbst: denn obgleich in demselben nicht die Gesammtheit der deutschen Nation für den Protestantismus gesinnt und thätig seyn konnte, als welches ihrem Totalcharacter zuwider gewesen wäre; so war es doch, wie der Ausgang lehrt, nicht eine Par-

[redacted]

thei oder Faction im Volke, sondern das Volk selbst in der Subjectivität seines Characters, welches die Reformation wollte, und durchsezte, weil es wollte.

Wenn freilich der Protestantismus, das Resultat, wie das Princip der Reformation, in einem, den Catholicismus selbst vernichtenden, Gegensatze gegen eben diesen stünde, und nur durch einen solchen Gegensaz die Form der objectiven Religion, als protestantischer, begründen und bestimmen könnte; so müßte (welches auch die Meinung und der Vorwurf einiger Neuern ist), indem durch ihn der Catholicismus zulezt wirklich vernichtet würde, hiermit er selbst, als dessen Daseyn an seine zernichtende Tendenz, wie das der physischen Kälte an die ihrige, gebunden wäre, zugleich vernichtet, und eine durch ihn bestimmte Form der Religion durch ihn zugleich gesezt und aufgehoben werden, also keinen Augenblick in irgend einer Art von Objectivität bestehen können. Allein der Protestantismus, wenigstens wie derselbe sich im deutschen Reiche bewährt hat, ist nicht positiv, sondern nur negativ dem Catholicismus entgegengesezt, und ihm ist, welches doch seyn müßte, wenn er im positiven Gegensatze gegen den Catholicismus stünde, eben so wenig, wie diesem, an sich selber und ohne weiters die Tendenz zur Alleinherrschaft einer einzigen, aus ihm entspringenden Form der Religion nothwendig. Nur durch

ein, dem Papismus ähnliches Pfaffenthum, welches unter dem Schein der christlichen Religion die Welt zu beherrschen trachtet, könnte in ihn, wie in den Catholicismus durch das Pabstthum, eine solche Tendenz gelegt werden. Wer aber wird behaupten, daß zu ihm das Pfaffenthum sich nothwendig gesellen müsse, da es sogar einen Pabst, als Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche, und ehrwürdige Priester dieser Kirche, in welcher doch der Papismus Wurzel geschlagen, geben kann, die keineswegs vom Dämon der Hierarchie und des Pabstthums besessen, sondern lediglich vom Geist ihrer Kirche beseelt sind. Wenn selbst ein Pabst ohne Papismus wenigstens denkbar ist, warum nicht vielmehr noch der Protestantismus, dessen Organ nicht ein oder das andere Individuum, sondern eine ganze Nation von einer, oder allen ihren Seiten ist, und dessen Wesen mit darin besteht, daß er nothwendig seine Richtung gegen den Papismus und gegen alles Pfaffenthum nimmt? — Durch das Daseyn des Pabstthums außer ihm (im Catholicismus), ist in ihm selber die Tendenz, dasselbe zu vernichten, unmittelbar erregt und hervorgerufen worden; mit der wirklichen und völligen Vernichtung des Pabstthums würde daher nothwendig diese Tendenz, aber nicht er selber erlöschen. Nur durch diese Tendenz im Protestantismus ist er selbst dem Pabstthum im Catholicismus positiv entgegengesezt; sein Verhältniß aber zum Catholicismus

[redacted]

selber ist blos das einer negativen Entgegensezung; jener positive Gegensaz und Widerstreit kann und muß aufhören, sobald die Entgegengesezten, der Papismus und die diesem widerstrebende Tendenz aus dem Catholicismus und Protestantismus verschwinden: allein dies Aufhören und Verschwinden hebt nicht auch den negativen Gegensaz, und die negativ Entgegengesezten, den Catholicismus und Protestantismus selbst auf. Sollten auch diese beiden Formen des Christenthums, und ihr relativer Gegensaz erlöschen; so müßte das Christenthum selbst objectiv zu seyn aufhören, d. h. die Nationen müßten vergehen, deren Religion und Kirche die christliche, unter der einen oder andern Form, oder in der Einheit beider ist. An und für sich selbst nämlich hat das Christenthum weder die eine noch die andere von beiden Formen, und besteht es weder als eine katholische Religion im Gegensaz gegen eine protestantische, noch umgekehrt als diese im Gegensaz gegen jene; seine ursprüngliche Form ist vielmehr die der unendlichen Bestimmbarkeit in Ansehung sowohl seines Objectiv- als seines Subjectivwerdens. Diese ursprüngliche Form wird (in einer Idee) als der absolute Catholicismus, welchem der relative zugleich mit dem Protestantismus untergeordnet ist, begriffen. Indem aber das Christenthum wahrhaft objectiv wird, ist es nothwendig die Religion einen einzelnen Volks oder mehrerer Einzelnen; und ist eben so nothwendig seine

Form durch den besondern Character derselben bestimmt, so daß sie folglich nicht die des absoluten Catholicismus seyn kann, sondern entweder als diejenige besteht, in welcher der Act das Uebergewicht über die Doctrin hat, als die des relativen Catholicismus, oder als eine solche, in welcher das Umgekehrte statt findet, als die des reinen Protestantismus, oder endlich als die, in welcher beides im relativen Gleichgewicht ist, und welche am vollkommensten die Urform des absoluten Catholicismus selbst nachbildet und darstellt. Eine Form desselben, in welcher durch die Doctrin der Act schlechthin vernichtet wäre — ein absoluter Protestantismus — würde eben so weit von der Urform selbst entfernt seyn, als eine solche, in welcher durch den Act die Doctrin gleichfalls schlechthin aufgehoben wäre; und in dieser — einem absoluten Catholicismus in der Zeit und unter den Völkern — würde das Christenthum eben so wenig objectiv zu seyn vermögen, als in jener. Also nur ein absoluter Protestantismus und ein eben solcher Catholicismus, der mit ihm im Gegensaz wäre, würden sich durch sich selbst, und einander aufheben; während beide, der Protestantismus und Catholicismus, in ihrer Relativität neben und mit einander bestehen, und als das Objective der einen und selben Urform völlig gleiche Nothwendigkeit ihres Bestehens haben.

Besonders in Deutschland ist diese Relativität des

[redacted]

Protestantismus und Catholicismus unverkennbar, indem das Doctrinelle des einen nur im negativen Gegensatze gegen den andern ein subjectives, an sich aber ein objectives, und ein allein durch den Act der öffentlichen Religion mögliches, — und eben so das Actuose des andern an sich selbst ein objectives, nur aber im gleichen negativen Gegensatze gegen den einen ein subjectives, und allein durch die Doctrin der öffentlichen Religion mögliches — Anerkennen und Verehren Gottes ist. Eine rein- oder absolut-subjective Anschauung des Ewigen (die einem Individuum, oder einer Religionssecte, den Pietisten, Herrenhuthern u. dgl. eigenthümliche), ist der protestantischen Kirche eben so fremd, und widerspricht eben so sehr ihrer Form, als eine absolut objective der römisch-katholischen, wie sie in Deutschland besteht, wo also der Ausdruck: römisch nur ihre Relativität zum Unterschied vom absoluten Catholicismus des Christenthums selber, andeutet. Bei den Deutschen also ist der Protestantismus nur relativ die negative und subjective Seite der christlichen Religion, in ihrer wahren Oeffentlichkeit, und der Catholicismus gleichfalls nur relativ die positive und objective Seite derselben. Der Nationalcharacter selbst aber bringt es mit sich, daß die Religion, als die des deutschen Reichs, diese beiden, einander durch Gegensatz bedingenden Seiten, nämlich des Protestantismus und Catholicismus, zu

der einen und selben Form habe, unter welcher sie, als die ein- und selbe Religion eines und des nämlichen Volks erscheint, und in ihrer Objectivität besteht.

Insofern aber der Catholicismus der deutschen Kirche römisch ist und bleibt, hat er nicht nur das Merkmal des relativen, sondern es ist auch in und mit ihm die reelle Möglichkeit gegeben, daß in einzelnen Gliedern der katholisch-deutschen Kirche sich die Tendenz zur Alleinherrschaft dieser Kirche, und folglich zur Wiederaufhebung der Oeffentlichkeit, welche die christliche Religion in Deutschland hat, rege und wirksam beweise. Solche Glieder sind es, die man Papisten, — und wenn sie sich zu jenem Zweck vereinigt haben, eine Parthei oder Faction in der deutschen Kirche selbst, nennt, oder zu nennen wenigstens berechtiget ist, und die unter andern daran zu erkennen stehen, daß sie, was der wahre deutsche Katholik nie thut, laut und großmüthig (als könnten sie anders) erklären, die Protestanten gerne zu dulden. Und so ist andererseits im Protestantismus der deutschen Kirche, da er den Character der Subjectivität hat, die Möglichkeit enthalten, daß einzelne Glieder der protestantisch-deutschen Kirche durch jenes Regen und Streben des Papismus zum Widerstreben gereizt und bestimmt werden, und dann im Regiren, im Wegräsonniren und Wegexegesiren des Positiven und Ob-

[redacted]

jectiven der Religion eben so wenig eine Grenze anerkennen, als der Papismus im Streben nach Alleinherrschaft von einer solchen wissen will. Es ist nicht nothwendig, daß dergleichen Glieder sich öffentlich zur protestantisch-deutschen Kirche bekennen; auch in der katholisch-deutschen kann es ihrer geben: sie sind es, die man sonst Freigeister nannte, und jezt Aufklärer zu nennen beliebt, und die, absichtlich vereinigt, oder absichtslos zu ein und demselben Zweck hinarbeitend, gleichfalls eine Parthei oder Faction in der deutschen Kirche constituiren. Indem also der Protestantismus selbst und der Catholicismus dieser Kirche in einem ruhigen, stillen und friedlichen Gegensatze sind, geben jene beide Partheien in derselben das Spectakel eines bis jezt fortwährenden Kampfes: Bigotterie und Aufklärung streiten mit einander um die Oberherrschaft. Könnte eine von beiden siegen, und diejenige Seite der deutschen Kirche, auf welcher sie steht, mit in ihr Interesse ziehen; so müßte die Kirche selbst zu Grunde gehen, und entweder ein Pfaffenthum entstehen, welches durch scheinbare Objectivität, — oder ein sogenannter reiner Rationalismus — der durch bloße Subjectivität die Religion und das Volk, dem diese angehören, und dessen Eigenschaft sie seyn sollte, — beherrschen würde. Allein es ist zu hoffen, daß die Kirche mächtiger bleibe, als diese Partheien in ihr, und daß sie zulezt sich an einander selbst aufgerieben haben werden.

Der Protestantismus in Deutschland hindert nur, durch sein bloßes, im Nationalcharacter bestimmtes und gesezliches Daseyn, daß die Religion in ihrer Objectivität und in ihrer Möglichkeit, Eigenschaft der einzelnen Individuen zu seyn, durch eine Parthei (durch die der Bigotten) aufgehoben, und das Eigenthum einer solchen werde; und eben so hindert nur der Catholicismus, gleichfalls durch seine bloße, auf gleiche Weise bestimmte Existenz, daß dieselbe in ihrer Subjectivität und in ihrer Dignität, objectiv zu seyn, den Einflüssen einer Parthei (den sogenannten Aufgeklärten und Aufklärern) unterliege, und, indem sie angeblich blos zur Eigenschaft der Individuen wird, ihre Objectivität und Publicität endlich gar einbüße. Daß der Protestantismus den Catholicismus, und dieser jenen unter den Deutschen nicht vernichte, dafür bürgt, so lange sie besteht, der Character der Nation selbst. Und sollten je alle Deutschen zum Protestantismus oder Catholicismus übergehen; so würden sie hiermit zugleich, so wie eben damit ihre Religion in ihrer Objectivität und Subjectivität zu bestehen aufhören müßte, als ein Volk und ein Staat zu bestehen aufhören.

Der Aufklärer in der Religion macht keinen Anspruch auf Orthodoxie, und der aus Bigotterie das Pfaffenthum begünstigt, giebt sich nur den Schein derselben. Die wahre Orthodoxie ist beiden zuwider: denn sie und ihr Princip widerstreitet der Partheisucht

[redacted]

beider und schlägt sie nieder. Es besteht nämlich die Orthodoxie, deren Quelle die Liebe zu ein und demselben Vaterlande, zu seiner Verfassung, seinen Sitten u. s. w. ist, von Seiten des protestantischen Deutschen, als eines wirklichen oder künftigen Dieners und Lehrers der Religion, darin, daß er den römischen Catholicismus und die durch ihn bestimmte Kirche als ein vaterländisches Institut anerkenne, und auf keine Weise anfeinde, ihm aber auch auf seine Denk-, Handlungs- und Lehrart in Glaubenssachen durchaus keinen Einfluß verstatte, und daß er die auf Vernichtung der objectiven Religion gerichtete Tendenz der Aufklärungssucht (welche allerlei Gestalten anzunehmen pflegt, bald z. B. die der Wiederherstellung des Urchristenthums, bald die der allmählichen Antiquirung des Christenthums überhaupt, und der Introduction einer sogenannten Vernunftreligion u. dgl.) ernstlich bekämpfe, und in sich selber nicht aufkommen lasse. Und so besteht gleicherweise die Orthodoxie des römisch-katholischen Deutschen, als eines Priesters und Lehrers der Religion, darin, daß er den Protestantismus und die durch diesen bestimmte Kirche gleichfalls als ein vaterländisches Institut anerkenne, und eben so wenig anfeinde, ihn aber auch eben so wenig auf seine Denk-, Lehr- und Handlungsweise im Kirchlichen einwirken lasse, und eben so sehr, wie der Protestant der Aufklärung, dem Papismus, als der Tendenz zu einem



herrschenden Priesterthum widerstrebe, und dieser Tendenz in sich keinen Raum gebe. Nach dieser Bestimmung, die unmittelbar in der Idee der deutschen Kirche begründet ist, kann die Orthodoxie des Protestanten vom Römisch-katholischen, und die des leztern vom ersten, in Deutschland wenigstens, durchaus nicht für Heterodoxie gehalten und erklärt werden. Denn obgleich die des Einen der des Andern entgegengesezt ist und eine die andere ausschließt; so ist doch ihr gemeinschaftlicher Boden ein und das nämliche Vaterland, und ein und derselbe Patriotismus. Auch sind es nicht zwei Partheien eines Volks, an deren Spitze etwa die protestantische Geistlichkeit nebst den Regenten des sogenannten protestantischen Deutschlands auf der einen Seite, und auf der andern etwa ein papistisches Priesterthum nebst den Beherrschern des gleichfalls sogenannten katholischen Deutschlands (als gäbe es in Deutschland zwei deutsche Nationen), stünde, und die einander, als wären sie nicht Glieder eines Reichs, sondern im Zustande der Anarchie und Revolution, zu bekämpfen hätten; sondern es ist ein Reich und ein Volk, dessen Religion jene zweifache Richtung zugleich hat, nur durch Gegensaz eine ist, und nur durch Entgegensetzung, wie die Nation selbst, sich in ihrer Einheit erhält und behauptet.

Wie die deutsche Nation ihre vielseitige Cultur großentheils dem Gegensatze verdankt, der in ihr selbst,

[redacted]

oder in ihrem Character ist, und wie die Cultur jedes andern Volks, das nur den einen Factor der Entgegensetzung in sich selber, den andern aber außer sich, in irgend einem andern Volk hat, einseitig bleibt und bleiben muß: so verdankt die Religion der Deutschen, insofern sie nationell ist, eben jenem Gegensatze die Vollkommenheit, in gleichem Grade Eigenthum des Volks zu seyn, und Eigenschaft seiner Glieder zu werden, oder werden zu können; während die christliche Religion bei jedem andern Volke in einer gewissen Einseitigkeit öffentlich ist, wie daraus erhellt, daß sie z. B. als protestantische in England den Catholicismus, als katholische in Frankreich den Protestantismus nur zu toleriren vermag, und zur Toleranz gegen den einen und andern ihre Zuflucht nehmen muß, um einigermaßen diese Einseitigkeit aufzuheben, und sich zugleich als Eigenthum und als mögliche Eigenschaft des Volks darzustellen. Die beiden Sätze 1) ein Staat hat Religion, und 2) seine Glieder, Obrigkeit und Unterthanen sind religiös, mögten wohl schwerlich, so sehr dermalen auch hin und wieder der Schein besonders gegen den zweiten ist, bei irgend einem andern Volke so vereint und so wahr, wie in Deutschland ihre Anwendung finden.

Die vollkommenste Orthodoxie nun, welche der deutsche Patriot zu erreichen vermag, besteht darin, daß er als Protestant die Orthodoxie seines katholi-

[redacted]

schen, — und als Katholik die seines protestantischen Mitbürgers hochschäzt und in Ehren hält, ohne doch im geringsten sich zu ihr hinzuneigen, und der Kirche, wozu er gehört, das Mindeste gegen sie zu vergeben. Es ist Heterodoxie, die sich die Miene der Religiosität und des Bedürfnisses einer Erwärmung des Herzens, und der Erbauung durch einen größtentheils äussern Cultus giebt, wenn der Protestant durch Lehre oder That, oder durch beides die katholisch-deutsche der protestantisch-deutschen Kirche vorzieht, oder einzelne Institute und Statuten jener in diese aufgenommen wissen will; und es ist gleiche Heterodoxie, die sich das Ansehen der Aufklärung und des Bedürfnisses eines über die Religion und ihren Cultus zu verbreitenden helleren Lichts giebt, wenn der Katholik das Nämliche, nur in umgekehrtem Verhältniß, versucht. Kurz, es ist Heterodoxie, wenn keiner von beiden, besonders als Religionsdiener (er diene ihr nun vor dem Altar, oder auf der Kanzel, oder auf dem Katheder), die Kirche, wozu er gehört, und deren Lehre, Einrichtung und Verfassung nimmt wie sie ist; sondern entweder aus ihr eine andere zu machen, den kecken Gedanken hegt, oder der seinigen abtrünnig wird, und zur entgegengesezten übergeht. Was nicht gegen das Princip der Orthodoxie verstößt, ist, wenn der Jude ein Christ wird (denn als Jude gehört er nicht zur deutschen Nation), und wenn eben so der Christ zum Judenthum

[redacted]

übertritt (denn hiermit schließt er sich selbst von der deutschen Nation aus): aber wenn der Protestant ein Katholik, oder dieser ein Protestant wird, ohne doch auf den Character und die Eigenschaft eines Deutschen Verzicht thun zu wollen oder zu können; dann ists jenem Princip zuwider, wie selbst das gemeine Urtheil aller Partheilosen in einem solchen Falle beweißt. Heterodoxie wird es endlich wenigstens in Deutschland seyn und heißen müssen, wenn der Protestant seinen katholischen, oder dieser seinen protestantischen Mitbürger zu seiner Kirche zu bekehren sucht; denn das Princip einer solchen Bekehrungssucht ist Partheisucht und Gleichgültigkeit gegen das gemeinschaftliche Vaterland. Diese Gleichgültigkeit aber wird dadurch zu einer positiven und zur Anfeindung desselben, daß man (wie könnte sonst der Gedanke einer Bekehrung dieser Art statt finden?) entweder dem Protestantismus oder dem Catholicismus, die doch im Vaterlande und im Urtheil der Nation von gleicher Dignität sind, den Vorzug giebt, und das Gleichgewicht beider in ein Uebergewicht des einen über den andern verwandeln will, welches der Anfang eines Complottmachens gegen die Nation und den Staat selbst ist. — Wofür aber soll Einer, der sich durch die Phrasen von einem öffentlichen Skandal der Trennung in der christlichen Kirche, von Liebe zum Frieden, zur Einigkeit und dergleichen nicht täuschen läßt, alle die Vorschläge hal-

[redacted]

ten, die neuerdings wieder unter mancherlei Form und Gestalt in Deutschland verbreitet werden, und die Vereinigung der beiden Religionspartheien, oder Religionen, der protestantischen und römisch-katholischen (als wären es wirklich Partheien, oder gar zwei Religionen), beabsichtigen? Ist es nicht die eine und selbe Religion des deutschen Volks, deren eine Seite als Protestantismus, und deren andere als Catholicismus sich dargestellt hat, gegen welche diese Vorschläge gerichtet sind, und die, wenn es mit ihnen zur Ausführung käme, einer neuen Form der christlichen Religion, einem Syncretismus, unter dem Scheine einer Vereinigung weichen müßte? Ist jene eine und selbe Religion der Deutschen, in der ihr eigenthümlichen Gestalt, nicht im deutschen Nationalcharacter gegründet? Sind nicht die Religionsfrieden, die Religionsverträge und Gesetze deutscher Nation, seit der Reformation, ein öffentlicher und geheiligter Ausdruck dieses Characters? — Jeder Vorschlag zu einer sogenannten Religionsvereinigung jener Art ist ein Vorschlag zur Aufhebung und Vernichtung des deutschen Nationalcharacters selbst: denn dieser müßte erst aufgehoben werden, wenn die aus ihm hervorgegangenen, und ihn selbst im Verhältniß zur Religion repräsentirenden Religionsverträge nicht blos für aufgehoben erklärt, sondern in der That aufgehoben seyn sollten. Freilich giebt es wohl Bündnisse und Verträge für ein Volk, die, weil

[redacted]

sie ihm abgenöthigt, oder durch List und dergleichen aufgedrungen worden, seinem Character fremd sind, und auch darum fast eben so oft, als sie gemacht worden, gebrochen oder verlezt werden: aber wer kann das Nämliche von einem Religionsvertrage behaupten, den die, in sich entzweit gewesene, deutsche Nation mit sich selbst gemacht hat? Wie sollte es auch bei dem Verhältniß, worin der Character jedes Volks zu seiner Religion steht, überhaupt möglich seyn, daß ein Vertrag desselben, die Religion betreffend, einen andern Ursprung habe, als seinen Character? Man sollte denken: schon die Ehrfurcht vor dem Buchstaben dieser Verträge müsse jeden abhalten, ernstlichgemeinte Vorschläge gegen sie zu thun; auch würde sie es, wenn die Individuen, die dergleichen thun (den großen Leibnitz mitgerechnet), nicht in der Meinung stünden, Repräsentanten — und die Stimme der Nation selbst zu seyn, und wenn der deutsche Character, dem sie gleichwohl, wofern sie einem Leibnitz auch nur von Ferne gleichen, ein Großes verdanken, in ihnen nicht bis zum bloßen Schatten hingeschwunden wäre.

In Deutschland sind beide Formen der christlichen Religion, wie in der Eiche die Krone mit der Wurzel, vereinigt, und haben beide in ihrer relativen Einheit sich die Nation, und der Nation sich angeeignet: der Vorschlag also, die Vereinigten zu vereinigen, wofern er nicht in sich selber absurd seyn soll, muß darauf

[redacted]

hinauslaufen, daß an die Stelle der relativen eine absolute Einheit (welches auch der von den Vorschlagenden mitunter gebrauchte Ausdruck einer Henosis andeutet), gebracht werde; daß folglich die Nation wieder in ihren Keim und Ursprung, die Eiche in die Eichel zurückkehren, und daß man sie sodann nach irgend einem Einheitsmuster von neuem entstehen und sich entwickeln lasse. Aber wenn die Phantasie bei diesem abentheuerlichen Project nicht auch den Keim selbst vernichtet, wird er dann nicht in seinem Triebe aller ihrer Einheitsregeln spotten, und sich, ihnen zum Troz, nach seiner Natur allein entfalten und gestalten? — Lächerlich ists, von Vorschlägen dieser Art großes Heil für eine Nation zu erwarten, der man erst ihren Character, oder, was das Nämliche sagt, die man ihr selber nehmen, die man vertilgen müßte, um den Vorschlägen Eingang (und dann bei wem? und wo?) zu verschaffen.

Sehr ähnlich ist in Deutschland dem Verhältniß der protestantischen zur römisch-katholischen, das Verhältniß der reformirten zur evangelisch-lutherischen Kirche. Man mögte sagen: das leztere sey nur eine höhere Potenz des erstern, und das Lutherthum der Uebergangspunct aus dem Catholicismus zum Protestantismus, mit vollkommener Beseitigung des Papismus; der Zwinglianismus aber der Ausgangspunct aus dem Protestantismus zum bloßen Rationalismus, oder

[redacted]

zur reinen Negation aller Religion, als öffentlicher, und als Eigenthum eines Volks, und zur Position der Religion, blos als Eigenschaft der einzelnen Subjecte. Die Orthodoxie des strengen lutherischen Religionslehrers wird, nach dieser Ansicht, darin bestehen, daß er mit seiner Lehre sorgsam jenen Uebergangspunct behauptet, und weder rück- noch vorwärts strebt, sich weder zum Catholicismus noch zum Zwinglianismus hinneigt; die des strengen Reformirten aber darin, daß er eben so sorgfältig mit der seinigen auf jenem Ausgangspuncte verbleibt, und eben so wenig über ihn hinaus, als von ihm zurückgeht, sich also gleicherweise weder zum Lutherthum noch zum Rationalismus hinneigt. Der Standpunct aller drei Kirchen aber, der katholischen, lutherischen und reformirten, und ihre Beziehung auf einander wird überhaupt dadurch zu bezeichnen seyn, daß die erste Tradition und heilige Schrift nebst deren vernünftigen Erklärung, die zweite heilige Schrift allein, und deren Erklärung durch Vernunft, die dritte endlich heilige Schrift nebst deren vernünftigen Erklärung und Vernunft für die Quelle der objectiv-christlichen Religion, und ihrer Lehre hält und erklärt, indessen alle drei darin einig sind, daß die Urquelle der christlichen Religion an sich, desgleichen der heiligen Schrift und der Vernunft (es sey als Organ der Religionserkenntniß, wie die beiden ersten annehmen, oder mit als Quelle derselben, wie

[redacted]

die dritte glaubt), Gott allein sey. Wenn also auch der Standpunct der lutherischen und reformirten Kirche, als ein bloßer Uebergangs- und Ausgangspunct begriffen wird; so ist es nichts desto weniger eine feste Grundlage, worauf die besonders modificirte Orthodoxie des Protestantismus in den streng orthodoxen Dienern und Lehrern beider Kirchen ruht. Lassen sie von ihrer Strenge nach, so daß der Lutherische eben so viele Schritte vorwärts, als der Reformirte zurückthut, und die Lehre des Einen z. B. vom heiligen Abendmahl, um soviel am Negativen und Subjectiven, als die des Andern z. B. von der Prädestination, am Positiven und Objectiven zunimmt (welches unbeschadet ihrer Orthodoxie geschehen kann, als die nicht die stricte des Reformirten und Lutheraners, sondern nur die des Protestanten seyn muß, wenn Religion im Vaterlande bestehen soll): so thun beide zwar nicht auf ihre gemeinschaftliche Orthodoxie, als vermöge deren sie Protestanten im Gegensaz gegen Papisten und Aufklärer sind, aber wohl auf die jedem gegen den andern eigenthümliche Verzicht; so sind sie nicht etwa einer Vereinigung nahe, sondern wirklich und in der That vereinigt, auch wenn keine öffentliche Erklärung, Verabredung und dergleichen vorausgegangen, oder darauf erfolgt ist. Denn es sind alsdann die Puncte des Uebergangs und Ausgangs gleichsam zum Mittelpuncte des Protestantismus selbst geworden; in ihm ist alle

[redacted]

Differenz der lutherischen und reformirten Kirche und ihrer Lehre rein aufgehoben und erloschen, so daß nur noch diejenigen Verschiedenheiten bestehen, die der exclusive Besitz von Kirchengütern, von bürgerlichen Rechten und dergleichen mit sich führt, und die nothwendig auch und von selbst verschwinden würden, sobald zur Einheit der Kirche und Lehre die Einigkeit des Lebens, und ein durchaus gemeinsamer Character, der des deutschen Protestanten, hinzuträte, und alle characteristische Verschiedenheit des Lutheraners und Reformirten (die zwar nicht immer merklich, aber nichts desto weniger gegründet ist), vollkommen verschwände. Jene Einheit der Lehre beider Confessionen ist wünschenswerth; auch ist der Wunsch dieser Einheit unter den Reformirten und Lutheranern in der neuern Zeit so allgemein geworden, daß Keiner, der ihn äußert, von der Kirche, wozu er gehört, sondern höchstens nur von einzelnen, streng orthodoxen Gliedern derselben, für heterodox gehalten zu werden besorgen darf. Eben so sehr mögte auch die Vereinigung beider Kirchen selbst, oder vielmehr die Einheit der protestantischen Kirche, in welcher beide sich vollkommen aufgelößt hätten, zu wünschen seyn, indem die Zuvereinigenden nicht, wie die katholische und protestantische, bereits vereinigt sind, sondern in mehrern Beziehungen, als in der That getrennt bestehen, und folglich, wo nicht der Einheit, doch der Vereinigung bedürfen, auch

[redacted]

überdem beide sich mehr der katholischen, als einander selbst annähern. Allein ob es eben so rathsam, als an sich wünschenswerth sey, eine solche Vereinigung durch besonders dazu getroffene Anstalten wirklich vorzubereiten und herbeizuführen? darüber mögte wohl nicht eher geurtheilt werden können, als bis die andere Frage beantwortet wäre: ob durch dieselbe nicht in Deutschland der Protestantismus vom Catholicismus, die jezt mit einander bestehen, und seit der Reformation öffentlich mit einander bestanden haben, von neuem getrennt werden, — und hiermit nicht zugleich eine Trennung des nördlichen vom südlichen Deutschland erfolgen würde?

Gesezt, was hier nicht zu untersuchen ist, folgende Alternative hätte in der Natur der Sache ihren Grund: Trennen sich die deutschen Protestanten von den deutschen Katholiken, so erfolgt die Vereinigung der Reformirten und Lutheraner von selbst, und: vereinigen sich diese, so ist die Trennung jener davon eine Folge; würde nicht hiermit, indem die Vereinigung entweder eine Folge der Trennung, oder die Trennung eine Folge der Vereinigung wäre, die Einheit der deutschen Nation und Kirche aufgehoben? Welcher Deutsche aber kann dies wünschen? Und ist es wohl unwahrscheinlich, daß, indem die lutherische Kirche den bezeichneten Uebergangspunct verläßt, und auf halbem Wege der reformirten, wie diese ihr, entgegenkommt, hierdurch

[redacted]

aber von der römisch-katholischen nothwendigerweise um etwas weiter sich entfernt, durch solch eine Entfernung eine Trennung beider Kirchen, der katholischen und protestantischen, bewirkt werden würde? Wollte man sagen, um dieser Trennung vorzubeugen, sollte die reformirte Kirche, aus Patriotismus, den *ganzen* Weg zurückthun, sich von dem beschriebenen Ausgangspuncte, worauf sie stehe, auf den Uebergangspunct der lutherischen begeben, und es geschehen lassen, daß sie von dieser absorbirt werde; so würde auch damit (gesezt übrigens, die reformirte Kirche wäre einer solchen Resignation fähig, und wolle statt einer Vereinigung nur Einheit, worin sie selbst und ihr Wollen erstürbe), dennoch die zu besorgende Trennung nicht verhindert oder abgewendet werden. Denn einerseits würde der Versuch der reformirten Kirche, zur Einheit mit der lutherischen zu gelangen, gleichfalls eine Entfernung von der katholischen, mit der sie, wie jedes Extrem mit seinem Extrem in Berührung ist[1], — und andrerseits würde die Richtung, welche sie *zur* lutherischen *hin* nehmen müßte, um in ihr sich selbst zu verlieren, nothwendig eine Richtung *gegen* die katholische seyn, und diese zur entgegengesezten Richtung bestimmen. Hieraus aber würde folgen, daß der Protestantismus, der als reformirte und lutherische Confession zum römischen Catholicismus in Deutschland das Verhältniß einer negativ entgegengesezten Direction aus ein und

[redacted]

dem nämlichen Mittel- und Stützungspuncte hat, als reines und bloßes Lutherthum zum Catholicismus, als Papismus, von neuem wieder in das Verhältniß der Opposition ohne Einigungspunct (der ähnlich, welche zur Zeit der Reformation schon einmal da war, und obgleich auf andere Weise entstanden, das deutsche Reich seinem Untergange nahe brachte), zu stehen käme; womit denn die Trennung hervorgebracht, und zugleich öffentlich erklärt seyn würde. Vereinigung einzelner Gemeinden beider Confessionen ist, wie die Erfahrung lehren zu wollen scheint, ohne höheren Zwiespalt möglich; und Vereinigung verschiedener Confessionsverwandten zu Einer Gemeine besteht bereits wirklich: allein wie sehr ist von einer solchen die Vereinigung, oder die Einheit beider Kirchen selbst verschieden! Und wenn diese nach obiger Betrachtung die genannte Trennung auch nur befürchten läßt, wer mögte sie dann noch wünschen und versuchen helfen? Nur der, dem diese Trennung gleichgültig wäre, der also zwar in deutschen Zungen redet, aber kein Deutscher ist, und unter Patriotismus etwas ganz anders versteht, als die Liebe zum deutschen Vaterlande.

Ein Versuch, die christliche Orthodoxie in ihrem Prinzip darzustellen, muß, wenn er einigermaßen gelingen, allen Partheien in der christlichen Kirche,

und allen partheisüchtigen Individuen in eben derselben durchaus misfallen; der gegenwärtige wird von Glück zu sagen haben, wenn ihm ein solch Mißfallen zu Theil werden sollte. Billig aber wird seiner gespottet (gesezt übrigens, dieser Spott fließe an sich aus der Lauigkeit und Gleichgültigkeit selbst, womit dermalen ziemlich allgemein das Objective der Religion angesehen und behandelt wird), wenn er es wirklich darauf angelegt hat, die Heterodoxen zur Orthodoxie zu bekehren, und wenn er ein Product der Furcht ist, welche besorgt, ohne die Wiederkehr der Orthodoxie zu allen Individuen ohne Ausnahme, die das Objective der Religion zu besorgen haben, werde die Religion selbst verschwinden. Ein Volk kann mitsammt seiner Religion von der Erde verschwinden; aber die Religion an sich selbst nie! Ihr scheinbarer Untergang ist Aufgang; nur in den Gedanken der Menschen sind beide, ihr Untergang und Aufgang, von einander getrennt. So geht die Sonne nie unter; nur in unserer sinnlichen Anschauung ist ihr Aufgang von ihrem Untergange gesondert; in ihr selbst ist beides vereinigt: sie geht unter, indem sie auf-, und auf, indem sie untergeht.

Religion,

eine Sache der Erziehung.

Das Zeitalter des Begriffescheidens führte eine Trennung der Erziehung zu diesem oder jenem von der Gesammtentwickelung des Menschen mit sich. So wurde auch die Erziehung zur Religion zu viel als eine Sache vorgestellt, die allenfalls auch bei der übrigen fehlen könnte. Wir wollen das nicht ganz tadeln, da einmal ohne ein gewisses Trennen keine deutliche Einsicht und folglich auch keine Erhebung zu umfassenden Ideen für uns, nach der Natur unsers Denkvermögens, möglich ist: nur das war schlimm, daß man bei diesem Trennen zu viel stehen blieb, ohne wieder das Einzelne mit dem Ganzen zu vereinigen; und besonders schlimm war es, daß man seit einigen Jahrzehnden die Religion beinahe ganz aus dem Kreise des Erziehungsgeschäftes herausschied. Hier war der Fall, wo jenes verkleinern-

[redacted]

de Philosophiren Unheil in das populäre Publikum unmittelbar einführte: denn das Wesen der Religion selbst verkennend und auf die Entfaltung des kindlichen Gemüthes nicht achtend, glaubte man der Vernunft einen Dienst damit zu thun, wenn man das Kind lange genug von der Religiosität mit aller Sorgfalt zurückhielt, und wenn man diese Maxime wo möglich in alle Schulen, ja in alle Familien einführte. Sie wurde eingeführt. Es gab bald Lehrbücher und öffentliche Anstalten, welche sich durch eine solche Vernünftigkeit auszeichneten, und auch in vielen Familien schien dieser herrschende Geist der Irreligion darauf auszugehen, sich perennirend zu machen. Auch sah man die Folgen bald. Unter dem selbstgefälligen Wiedertönen des Worts Aufklärung, stieg eine neue Generation herauf, welche über alles abzusprechen wußte, weil sie alles, auch die Tiefen der menschlichen Seele, so wie der Gottheit, klar vor sich hatte; und so behandelte sie denn nun auch die Religion, nemlich als einen in die Mitte gestellten Begriff, worüber man vieles moralisch und endlich auch ästhetisch zu schwatzen wußte, während das Schwerste dahinten blieb, die Gewissenhaftigkeit, die Herzlichkeit und der Glaube. Dieses, das Wesen der Sache, kann freilich nicht durch eine Lehre gegeben werden, am wenigsten durch eine verspätete: es muß erzeugt werden, als das Tiefste, Eigenste und Lebendigste des Gemüthes. So wie es mehr Mode ward,

[redacted]

über die Religion, als über eine bloße Verstandessache zu räsonniren; so wurde dieses immer mehr übersehen, so daß es auch unter dem weiblichen Geschlechte der Getreuen, welche sie im Herzen trugen, immer weniger gab. Ja, wäre nicht die Frömmigkeit ein altes Erbgut redlicher Familien gewesen, welche sich durch keinen Zeitgeist von ihrer himmlischen Freundin trennen ließen; so würden wir eine durchaus neue Generation erlebt haben, eine unfromme, eine frevelnde Zerstöhrerin der Menschheit. Es fehlte in der That nicht viel daran; denn wer sich als Beobachter jener Zeiten zurückerinnert, dem wird es noch wohl vor Augen stehen, wohin es damals mit der Religiosität zu kommen drohete. Nicht davon will ich reden, daß die Orte der öffentlichen Andacht von der Zeit an leer zu stehen anfiengen, uneracht et auch das dem Reiche der Humanität eben kein Heil bringt: aber daß die Andacht, daß die Herzlichkeit selbst verdrängt, daß die schönste Feier, die Feier in dem Heiligthume des Gemüthes, mit einem Interdict belegt wurde; darüber muß man noch lauter klagen. Man weiß es, daß auch die gefühlvollen Besseren durch diesen Fanatismus einer sogenannten reinen Vernunft in harte Versuchungen geriethen, indem sie dadurch gezwungen wurden, sich darin als Sünder zu erkennen, daß sie sich nicht dieser übermächtigen Herrschaft blindlings unterwarfen, und daß sie noch gegen die Philosopheme des Zeitalters

[redacted]

die Rechte des Herzens standhaft behaupteten. Man weiß es, daß wirklich schon Mütter und Töchter — denn auch von dem weiblichen Geschlechte pflegt sich immer ein Theil von der Mode der Systeme abhängig zu machen, und darin zu gefallen — und zwar solche, die nicht ohne Gefühl waren, sich zu der Härte ermanneten zu sagen: die Mutterliebe ist unmoralisch, sie muß aus dem Herzen verbannet werden, damit die reine Mutterpflicht eintrete. Wenn es dahin mit dem bildenden Theile des menschlichen Geschlechts kam, wohin sollte es mit dem jungen Anwuchse kommen? Die Religion schien nunmehr ganz ausgestoßen zu seyn.

So ist es, wenn eine philosophische Schule herrscht; allmählig wird man unter dieselbe, d. h. unter gewisse angenommene Begriffe dergestalt gefangen genommen, daß man nicht mehr seines Inneren froh wird. Man lege es nicht den Stiftern solcher Schulen zur Last; denn wer suchte tiefer die Heiligkeit der Religiosität zu begründen, als der unsterbliche Kant? Doch bildete sich aus den Schulen seiner Philosophie unmittelbar jener unglückselige Geist der öffentlichen Lehre. Unmittelbar sage ich: denn mittelbar und hauptsächlich war er, während der Leibnitz-Wolfianischen Zeiten, schon in Absicht der Lehre, in Absicht der Wirksamkeit aber in den Culturverderbnissen begründet. Darum konnte das Wohlthätige der kritischen Philosophie überhaupt nicht so bald über ihren Mißbrauch siegen. Denn eigentlich

machte sie es ja recht einleuchtend, daß die Herzens-religion sich von gegebenen Begriffen, mithin von herr-schenden Philosophemen unabhängig erhält. *

Doch Dank sey es dem Genius der Menschheit! das Herz läßt sich seine Rechte nicht so ganz nehmen; jezt erhub sich eine Denkart, welche ihm das Wort mehr redete. Vorerst entstand zwar hieraus ein Schwanken, eine Unbestimmtheit in der öffentlichen Lehre; aber dieses ist, bei der jedesmaligen Herrschsucht der Systeme, der von dem gehaltvollen Gemüthe gesuchten Freiheit doch immer günstiger, als jene Begriffeherrschaft. Auf diesem Punkte stehen wir nunmehr; man sucht auch in religiöser Hinsicht mehr das Gemüthliche.

Allein auch hieraus bildete sich sogleich eine neue

---

* Das war das Wohlthätige der Kantischen Philosophie; darum wurde sie von so vielen Herzen, die sich von den Fesseln des Determinismus und der alle Religion am Ende weg-demonstrirenden Speculation befreit wünschten, mit Liebe ergriffen. Daß sie aber sollte eine neue Fessel werden, war weder der Wille ihres liberalen Stifters, noch der Inhalt ihrer Lehre. Da es indessen in unserer Natur liegt, immer an etwas der Schule, durch welche wir gebildet sind, uns anzuketten, das als Buchstabe am Ende der Geistesfreiheit mehr oder weniger im Wege steht, so bedarf es immer wieder der Befreiung durch eine neue Lehre. Nur sollte jedes Gemüth in Absicht der Religion am wenigsten seine Selbstständigkeit verlieren, so wenig wie in Absicht der Freundschaft.

[redacted]

Einseitigkeit. Man stellte das Gefühl als das Ein und Alles in der Religion auf; und so wie nur dieses von einigen bedeutenden Stimmen gesagt war, so meinte schon die Menge, welche nun einmal von gegebenen Begriffen abhängt, man müsse sich also diese Gefühle frischweg machen. Solches Machwerk ist es, was man bereits bis zum Ueberdrusse vernimmt, in Zirkeln von Herren und Damen, in Schauspielen, und Almanachen, und allerlei Arten von Journalen; es gehört zum guten Tone — versteht sich, ohne es mit dem Inneren so genau zu nehmen — sie auszusprechen.

Die Aeußerlichkeit läßt sich leicht annehmen, sie gilt daher, und in ihr herrscht die Mode. Ob sie nun gleich das wahre Innere verdrängt, so will sie sich doch das Ansehen der Innerlichkeit geben, und in dieser Hinsicht gewinnt man doch in dem Anblicke ihres Wechsels einen erfreulichen Gedanken. Man sieht nämlich eine große Achtung, ja selbst eine geheime Liebe zum wahren Inneren des Gemüths und namentlich zur Religion darin herrschen; nur daß das bisherige Zeitalter an einer gewissen Schwäche erkrankte: es fehlte zu viel an Selbstständigkeit, jene Liebe, welche man doch im Herzen trägt, frei zu bekennen. Man scheint erst der Herrschaft einer philosophischen Lehre zu bedürfen, um die Ueberzeugung über Religion unter ihren Schutz zu begeben, oder auch sie aus dieser Lehre zu begründen; so ist es wenigstens seit einigen Men-

schenaltern geworfen. Die jezt herrschenden Systeme sind nun allerdings der Religion günstiger, indem sie tiefer in das Gemüth führen; die Lehre über Religion und Frömmigkeit kann sich leichter an dieselben anschließen, und mit ihnen in Einverständniß bringen. Aber auch nur dieses kann sie, wenn sie Wahrheit enthält: ausgehen von der Lehre als Lehre kann die eigentliche Religion, kann die Frömmigkeit nie. Denn eben dieses neueste, tiefer eindringende, Philosophiren zeigt, daß die Religion das Innerste und Heiligste, daß sie das Unaussprechlichste und Unmittheilbarste in jedem Menschen sey. Sie kann also nur entwickelt werden, wie jeder lebendige Keim, wie überhaupt das Gemüth. Die beste Entwickelung derselben ist demnach das Augenmerk der Erziehung.

Ist die Religion eine Sache der Erziehung, und inwiefern ist sie es? Diese Frage müssen wir uns gründlich beantworten können. Es giebt zwei Wege, diese Beantwortung zu finden. Der erste ist: man sieht in der Entwickelung des Kindes, von dem Frühesten an dasjenige nach, was weiterhin als Religion vorkommt, ihren Keim in seiner Entfaltung. Der andere Weg: man geht von dem Begriffe der Religion aus, sieht zurück auf das, was sie zunächst in dem Gemüthe voraussezt, und dann was die-

[redacted]

fes wieder voraussezt, und so weiter, bis wo möglich zu dem Ersten, wodurch alles dieses der Reihe nach begründet wird; so sucht man rückwärts die Methode, welche zu ihr hinführt.

Das pädagogische Verfahren der lezteren Art war bisher das gewöhnliche; der erstere Weg wurde fast gar nicht betreten, so wichtig er auch überhaupt für den Erzieher ist. Auf diesem Wege wird das Kind in seiner ganzen Natur beobachtet, und man gelangt hier mit Sicherheit dazu, das Gute, welches in dem Menschen liegt, von innen herauszubilden, nebenbei auch das Böse in seinem Entstehen zurückzudrängen. Nichts kann wünschenswürdiger für die religiöse Bildung seyn. Man findet hier in dem Hingeben des Kindes an seine Eltern jenes Erste der Frömmigkeit, und sieht wie dieser Keim weiterhin als Folgsamkeit, als Vertrauen, als Ehrfurcht, als Dankbarkeit in bestimmterer Gestaltung hervortritt. Wir wissen, daß neuerlich Pestalozzi in seiner Gertrud darüber etwas vortreffliches gesagt hat; wir wissen aber auch, daß schon einige Zeit vorher Kant in s. Krit. d. Urtheilskr. deutlich diesen Weg angab; der Verf. dieser Abh. benuzte auch damals schon diese Idee.

Der andere Weg führt nicht so sicher zum Ziele. Indem wir hier vorerst den Begriff der Religion festsetzen, wie er sich in dem Denken des erwachsenen Menschen findet, und damit zu dem Kinde hingehen,

[redacted]

um ihn auch da zu finden; so begegnet es uns gar zu leicht, daß wir das, was nur dem reifen Alter zukommt, in das jugendliche hineinzwingen wollen, und daß wir dagegen das Kindliche, was unserm Zwecke entsprechen würde, übersehen oder vernachläßigen. So würde aber die Religion, die doch aus dem Innersten in schöner Natürlichkeit hervorwachsen soll, in etwas Positives und äußerlich Gegebenes verwandelt. Dieser Mißgriff zeigt sich auch wirklich in der neuesten Geschichte des Erziehungswesens, so unverkennbar auch auf der andern Seite der Nutzen ist, welchen dieser Weg gewährte. Man fand nämlich das Sittliche des Menschen als den eigentlichen Boden der Religion; man suchte dieses also erst bis zu einer gewissen Stufe zu cultiviren, ehe man zu der Religion selbst kam. Diese behandelte man nun hauptsächlich als Sache der Lehre; man fand daher gewisse Vorkenntnisse und auch eine gewisse formelle Verstandesübung als Vorbereitung nöthig; und hierzu gab es auch bald Lehrbücher. So mußte das Kind erst die Begriffe, z. B. von Ursache, Kraft, Willen u. s. w. gefaßt haben; es mußte erst von diesem und vielem andern Rede und Antwort geben können, ehe es von der Allmacht, von der Heiligkeit Gottes u. s. w. belehrt wurde, und so wurde überhaupt die Religion als eine sorgfältig durchgeführte Begriffentwickelung behandelt. Sie war ganz Verstandessache. Insoferne sie dieses auch seyn soll, wurde

[redacted]

allerdings viel auf diesem Wege gewonnen; wir verdanken demselben die neuere Katechisirkunst, die etwas in ihrer Art Vollendetes geworden ist, folglich auch etwas an ihrem Orte sehr Brauchbares.

Ob aber damit viel für die ganze und eigentliche Bildung zur Religion gewonnen sey, steht allerdings zu bezweifeln. Denn der Begriff von Religion, von welchem man ausging, konnte ja falsch seyn, ganz oder zum Theil. Er konnte vielleicht nur von einer Anschauung im Gemüthe des Erwachsenen und zwar des Erwachsenen von einer gewissen Art der Cultur, hergenommen seyn; war er denn nun darum der richtige, der allgemein anwendbare? enthielt er denn nun auch das, was in dem Gemüthe des Kindes sich als das Wesentliche der Religion dem unbefangenen Forscher vor Augen legt? Oder war er vielleicht gar blos ein Product der Schule, und was man ihm gemäß in der Seele hervorbringen wollte, etwas Angelerntes? Dieser Begriff muß zwar unsern Nachforschungen zum Grunde liegen, allein er muß doch aus der Natur selbst genommen seyn. Die Systeme, die Schulen wechseln, mit ihnen dieser Begriff: wo fand sich nun der rechte? oder wenn in mehreren etwas von dem rechten vorkommt, welches ist der bessere? Einer muß doch der bessere seyn, und dann sind die andern, von denen man etwa in der Erziehung ausgehen möchte, auch minder practisch, d. h. sie sind mehr oder weniger der wahren Erziehung

[redacted]

zur Religion im Wege: denn was in dem Entwickelungsgeschäfte nicht naturgemäß in den Organismus eingreift, das wirkt auf denselben störend, wo nicht verderbend. Wir müssen also die Wahrheit unsers Begriffes erst durch die Beobachtung des kindlichen Gemüthes bewähren, indem wir nur das in denselben, als das Wesentliche, aufnehmen, was auch in dem Kinde, wie in dem Erwachsenen, als das Heiligste vorkommt.

Auf diese Art vereinigen sich jene beiden Wege. Man erforscht in der Entwickelung des Kindes so gut als in der Reife des Erwachsenen, das Wesen der Religion, und bildet hieraus einen Begriff von derselben, welcher allgemeine Wahrheit und Anwendbarkeit hat. Oder, da man doch immer von irgend einem vorher gefaßten Begriffe ausgeht, so faßt man ihn vorerst nur so allgemein als möglich, um ihm durch die Merkmale, welche wir in dem Gemüthe des Kindes, als dieselben, deren wir uns in uns selbst bewußt sind, entdecken, seine nähere Bestimmtheit zu geben. Unser Begriff wird alsdann wahrhaft von der ihm zugehörigen Anschauung genommen, er wird wahrhaft praktisch, er wird der Wegweiser für die Erziehung.

Daß es nicht das gerathenste sey, das, was wir uns als Religion zu denken haben, erst aus irgend einem philosophischen Systeme, welches es auch sey, zu erlernen, zeigt die Erfahrung. Vor der Kantischen Pe-

[redacted]

riode hielt man sich viel mit Demonstrationen auf; man glaubte den Religionsunterricht mit dem Beweise für das Daseyn Gottes anfangen zu müssen, und wenn der Knabe die Definitionen von den Eigenschaften Gottes anzugeben wußte, so glaubte man das Wichtigste gethan zu haben. Nach Kant setzte man die Religion in die Befolgung des Sittengesetzes, als Gottes Gesetzes. Hiernach wurde vorerst die Sittlichkeit gelehrt, und dem Kinde wo möglich zu eigen gemacht, und dann wurde bewiesen, daß es Bedürfniß des sittlichen Menschen sey, an Gott zu glauben; man müsse zwar dennoch pflichtmäßig leben, welches auch eigentlich das Wesen der Religiosität sey: allein um mit seiner Vernunft sich in Einstimmung zu setzen, müsse man das Daseyn eines Urhebers der besten Welt für wahr halten; je mehr dieses blos das Resultat reifer Ueberlegung, je mehr dieser Glaube die Frucht des reinen Denkens sey, desto besser. * — Nachmals fand man

---

* In Kants Philosophie war gerade dieses religiöse Element, das sittliche, hervorgehoben, und in das hellste Licht gesetzt; das Tiefere des religiösen Gefühls gehörte nicht in seine Philosophie, und nur einigemale deutete er in herzerhebenden Stellen darauf hin. Gerade so findet es sich auch in seinem Leben. Was ich immer vermuthete, daß es sich in seiner frühesten Erziehung müsse nachweisen lassen, warum er gerade diesen Rigorismus seines Moralsystems und diese

[redacted]

sich in der Fichte'schen Philosophie, welche mehr die Rechte des Gefühls hervorhob, und das religiöse Vertrauen bei dem Handeln zur Hauptsache der Religion machte, besser befriedigt. Aber von jetzt an wurde auch die Philosophie mehr als die Sache weniger Geweihe-

---

Begründung des Religionsglaubens auf die Forderungen der reinen praktischen Vernunft aufstellte, finde ich in seiner Lebensbeschreibung bestätigt. Herr Borowski zeigt bestimmt darauf hin, S. 22 u. f. (in seiner Darstellung des Lebens und Characters Kants): „Der Vater forderte „Arbeit und Ehrlichkeit, besonders Vermeidung ieder Lüge; „die Mutter auch noch Heiligkeit dazu. — Die Forderung „seiner reinen practischen Vernunft, heilig zu seyn, war „schon sehr frühe die Forderung seiner guten Mutter an „ihn selbst." — Jedermann setzt seine Religion in sein Bestes, das er in sich hat, sonst ist es nicht wahrhaft seine Religion. Kant beweiset also die Wahrheit seiner Religion in seinem Systeme, und dabei sein erhabenes Gemüth auf eine seltene Art. — Aber hat er das Wesen der Religion erschöpft? das kann ich nicht annehmen. Dazu hatte sich ihm das Tiefere des Gefühls nicht genug erschlossen: denn die Menschheit zeigte doch ihr Vortreffliches bei Kant, hauptsächlich nur von Seiten seiner practischen Vernunft. Daß er übrigens seine Momente eines mehr frommen Gefühls hatte, zeigt ebenfalls jene Lebensbeschreibung; nur stehen sie mehr abgerissen da, und sind nicht in sein System verarbeitet, welches sonst tiefer in das Gemüth gedrungen wäre, um die Religion zu deduciren.

[redacted]

ten angesehen; insoferne nun die Religion von derselben abhängig gemacht werden sollte, dürfte man sie nicht als etwas für Jedermann ansehen, und in der Erziehung könnte kaum die Rede davon seyn. Wer kann aber dieses gelten lassen? Indem nun auch die Philosophie zeigt, daß das Heiligste des Menschen auch sein Eigenstes und Innerstes seyn soll, will sie, daß man sich nicht erst durch Lehre und Schule die Religion darf geben lassen. Wer auch nicht den Geist hat, Philosoph zu seyn, soll doch das Gemüth haben, fromm zu seyn. Wird aber diese Unabhängigkeit und Gemüthlichkeit der Religion einmal zugestanden, so können wir auch den Begriff derselben in jedem religiösen Gemüthe finden, des Einfältigen sowohl, als des gelehrten oder hohen Denkers. — Eine historische Vergleichung unsers Begriffes mit dem bei älteren und neueren Lehrern, besonders bei Schleiermacher, gehört eben so wenig als die philosophische Begründung, in die Gränzen dieser Abhandlung. Wir gehen von dem Standpunkte des Beobachters aus.

Dieser findet vorerst in sich selbst zuweilen einen Gemüthszustand, welchen er Andacht nennt. Er ist alsdann in die Gedanken an ein höheres Wesen, an seine Bestimmung, an eine übersinnliche Welt, so vertieft, daß er dabei ohne weitere Reflexion an die Wahrheit dieser Gegenstände glaubt, und mit einem eigenen unnennbaren, oder, wie er es auch bezeichnet, seligen

Gefühle durchströmt wird. Dieses kommt ihm nicht gerade alle Tage, vielleicht nur selten und vorübergehend, vielleicht aber auch öfter und anhaltend; etwa bei einer wichtigen Entscheidung seines Lebens, — bei einer schweren Pflichthandlung, — bei einem herben Schicksale, — bei einer sanften Stimmung unter erwecklichen Umgebungen, — bald durch Zufall, bald durch absichtliche Veranstaltung etwa in feierlicher Versammlung; und oft bricht das volle Herz in Geistesworte aus gegen den Unsichtbaren, und die Feier der Andacht wird Gebet, wie das volle Herz des Kindes sich gegen Vater oder Mutter ergießt. — Reflectirt er nun weiter über diesen Gemüthszustand, der zuweilen eintritt, so findet er denselben in etwas gegründet, das beständig in seinem Gemüthe ist, und das mit dem Besten in seinem Denken, Fühlen und Wollen auf das genaueste zusammenhängt, oder vielmehr welches selbst das Beste in seinem Innern ist; und dieses nennt er Religion. Er findet in seiner Religion eine Gemüthsbeschaffenheit, welche in seiner Gewissenhaftigkeit vorkommt, und ihn zu Zeiten zu seligen Gefühlen und hohen Gedanken in dem Zustande der Andacht erhebt. Je nachdem nun seine Natur und Bildung ist, wird er mehr als gewissenhafter, oder mehr als fühlender, oder mehr als denkender Mensch seiner Religion sich bewußt. Der allseitig ausgebildete würde in allem diesem gleich stark religiös seyn.

[redacted]

Der Beobachter findet auch für's andere in der Geschichte und um sich her Menschen, welche ihm wegen des Characters, den man religiös nennt, vorzüglich achtungswürdig sind, Menschen von verschiedenem Culturstande. Wenn wir etwa des Augustinus Selbstbekenntnisse lesen, oder von einem Fenelon hören (ohne in die alten Zeiten zu den bekannt gewordenen Menschen verschiedener Nationen zurück zu gehen); wenn wir die Menge derer, welche sich durch Religion ausgezeichnet haben, betrachten: so erkennen wir in jedem, so weit wir diese seine Religion sehen, etwas Ehrwürdiges. Und nicht blos diejenigen, welche vorzüglich von dieser Seite bekannt sind, wie ein Spener, A. H. Franke, Gellert, Borromäus, Lavater, Doddridge, Las Casas, u. a. m., sondern auch bei denen, welche von einer andern Seite in der Geschichte glänzen, erfreut es uns, den Zug der Religiosität zu sehen. Ein König und Kriegsheld, Gustav Adolph, knieet auf dem Schlachtfelde nieder und dankt Gott für den Sieg; der Reformator Luther gehet freudigen Muthes den gefährlichsten Gang, indem er denkt, daß Gott mit ihm ist; der Licht bringende, gelehrte Theologe Semler erkennt in seiner Lebensbeschreibung überall die höhere Führung gerührt an, und sagt am Schlusse: „mein aufwallendes Herz sezt noch den heiligen Schwur dazu: Gott, ist was Guts im Leben mein; so ist es wahrlich lauter Dein!“ Von dem verewigten Philosophen unserer



Zeit schreibt Herr Jachmann: „Wie oft ließ sich Kant, wenn er mit seinen Freunden über den Bau des Weltgebäudes sprach, mit wahrem Entzücken über Gottes Weisheit, Güte und Macht aus! wie oft sprach er mit Rührung über die Seligkeit eines bessern Lebens! Und hier sprach dann das Herz des Weltweisen und Menschen als ein unläugbarer Zeuge des innern Gefühls und der aufrichtigen Ueberzeugung. Ein einziges solches Gespräch über Astronomie, wobei Kant stets in hohe Begeisterung gerieth, mußte nicht allein einen jeden überzeugen, daß Kant an einen Gott und an eine Vorsehung glaubte, sondern es hätte selbst den Gottesläugner in einen Gläubigen umwandeln müssen.“ — Und auf wie so manchen andern großen Mann könnten wir noch hinsehen, um durch eine lange Induction uns zu beweisen, daß wir an keinem den Zug der Religiosität gerne vermissen, daß uns jeder große Mensch erst durch diesen Zug recht ehrwürdig wird, und daß die Religion es ist, was auch dem unbedeutendsten Menschen einen eigenen Glanz ertheilt.

Ja, wünschenswürdig erscheint uns die Religion für jedermann, und jenes Vortreffliche, das man unter diesem Namen an allen größeren und kleineren Beispielen bemerkt, möchten wir um alles nicht unsern Kindern vorenthalten. Wie wir auch die Religion philosophisch in Begriffe fassen mögen, das, was uns in diesen Beispielen vorschwebt, und dessen wir uns da-

[redacted]

bei selbst deutlicher bewußt werden, halten wir für unser theuerstes inneres Besitzthum. Nur daß es von fremdartigen Zusätzen gereinigt, und überall mit dem Besten in uns durch und durch verbunden sey; dahin geht die Bemühung des tieferen Forschers, und dazu bedarf es allerdings auch der Religionsphilosophie. Wir wollen den religiösen Menschen zugleich als einen guten Menschen sehen, sein Gemüth soll der Tugend und allen edlen Gefühlen geweiht seyn; weit entfernt sowohl von Fanatismus als träger Beschaulichkeit soll in seinem sittlichen Leben und Wirken die Ruhe und Heiterkeit des Himmels, den er in sich trägt, sich abspiegeln; er soll durchaus ein vortrefflicher Mensch seyn, und soll es noch mehr seyn durch die Religion.

Auf jene tieferen Untersuchungen dürfen wir uns hier nun nicht einlassen. Wir müssen uns also begnügen, nur die Worte hierher zu setzen, womit wir jenes allgemein bezeichnen wollen, was der Religiöse in sich und Andern als die Religion findet; wir nennen es: das Tiefste und Heiligste in uns; die höchste Anschauung in der höchsten Idee, mit der edelsten Thätigkeit verbunden; mit andern Worten: das Höchste, was im Fühlen, Denken und Wollen vorkommt, und was in unserm höchsten Gedanken vorgestellt wird; Gottheit und Seligkeit in genauester Verbindung, und das Streben unsers Geistes, sich dieser höchsten Idee durch seine harmonische Thätigkeit anzunähern. Genug, die-

sen Zustand verstehen wir hier unter der Religion, und wir halten ihn höchst wünschenswürdig für jeden Menschen, und für höchstwichtig halten wir es nachzusehen, was die Erziehung in Absicht desselben thun kann oder nicht thun kann.

Wir wollen also nachsehen, was sich in dem Kinde findet, woraus die höchste Anschauung mit dem höchsten Gedanken practisch hervorgeht, was sich als Keim der höchsten Idee in dem Frühesten offenbart, und worin sich zuerst die Andacht, die Erhebung zu dieser Idee ankündigt. Es muß in dem Vortrefflichen der kindlichen Seele zu suchen seyn, weil in der Religion selbst das Vortrefflichste des Gemüthes erscheint; denn nur in der Absicht reden wir von derselben.

Und was ist überhaupt das Vortreffliche in dem Menschen? Nicht die Brauchbarkeit zu einem gewissen Zwecke kann darunter gemeint seyn, auch nicht das einzelne Gute in irgend einer bestimmten Lage, sondern der gemeinschaftliche Grund alles einzelnen Guten, welcher in der allseitigen Entwickelung des Menschen am vollkommensten erscheint, und wodurch der Mensch an sich seinen Werth hat. So verschieden auch die Gründe sind, wornach man dieses in den philosophischen Systemen festsezt; so übereinstimmend sind doch die gemeinen Urtheile über dasselbe. Wir können uns für unsern Zweck getrost auf einen Gemeinsinn bezie-

[redacted]

hen, welcher unter allen cultivirten Menschen und zu allen Zeiten sich gezeigt hat, und welcher auch ohne Demonstrationen einer Moralphilosophie das Edle, Gute, Schöne, oder wie man es nennen will, in dem Gemüthe einstimmig anerkennt. Am wenigsten können wir uns hier auf eine formale Sittenlehre einlassen, weil diese nur von einem Zustande der Vernunftthätigkeit redet, von welchem noch nicht bei dem Kinde die Rede seyn kann; ferner, weil sie nur insoferne einseitig von irgend einer Vollkommenheit des Willensvermögens handelt, womit das ganze Innere des Menschen noch lange nicht erschöpft ist, und endlich weil, wenn sie consequent seyn will, alle Gefühle der Kindheit keinen Werth haben, ja diese ganze erste Lebensperiode nur um der Reiferen willen, und das Leben des Erwachsenen selbst nur um der Momente der reinen Vernunftthätigkeit willen da wäre, und dafür aufgeopfert werden müßte. Aber bei dem Anblick eines liebenswürdigen Kindes vergißt ja selbst der pedantische Gelehrte sein System, und freut sich der schönen Erscheinung.

Das Erste von Seiten des Geistes, was uns in dem Kinde gefällt, ist sein Aufmerken und sein Lächeln. In beiden glauben wir ein Gemüth zu sehen, welches selbstthätig und liebevoll ist. In der Aufmerksamkeit erscheint weiterhin die Verstandesthätigkeit mit der Selbstbeherrschung innigst verbunden, d. i. jene Selbstständigkeit, welche eben sowohl das Element des ver-

[redacted]

nünftigen Denkens, ist, als des sittlichen Handelns. Und so wie das Lächeln mehr eigentliche Freundlichkeit wird, so ist die Aufmerksamkeit damit verbunden, und zwar als Wirkung der Liebe; aber Liebe ist und bleibt ja die höchste Vollkommenheit eines Geistes. In einem Kinde nun, worin sich beides vereinigt, ist gewiß ein edler Keim, und aus diesem Keime muß sich alles Vortreffliche entwickeln. Denn das erste Edle, was in dem Gemüthe erscheint, ist das bleibende Gute, nur, wie alles Erste, noch nicht ins Einzelne getheilt und geformt.

Mit beidem verbindet sich von Anfang zugleich der Instinct der Anhänglichkeit an die Eltern. Er ist aber in der Freundlichkeit und Aufmerksamkeit, durch die Liebe humanisirt, und so ist er die kindliche Liebe. Man nennt ein Kind, welches sich darin auszeichnet, fromm, im allgemeinsten Sinne des Worts.

Die Sache läßt sich noch näher ansehen. Das Innere des Menschen entwickelt sich an Aeußerem, die Aufmerksamkeit an den Sinneneindrücken, die Freundlichkeit an den angenehmen Gegenständen, die Liebe überhaupt an dem Gleichartigen. Nun bestimmt die Natur das Kind dazu, daß es durch die Fürsorge, die Blicke, die Worte, durch das ganze Daseyn der Mutter und weiterhin des Vaters am meisten angezogen wird. Gegen die Eltern muß also die Liebe am frühesten und stärksten sich äußern, so früh und stark sie nur

[redacted]

in dem Kinde liegt; auf die Blicke der Eltern sehen, auf ihre Stimme merken, auf sie überall achten, sie anlächeln, an ihrer Gesichtsmiene hängen, von ihrem Arme sich halten und führen lassen, sich gerne abhängig von ihnen fühlen, sich innigst wohl bei ihnen befinden, und so wie mehr und mehr Selbstbestimmung sichtbar wird, ihnen sich freithätiger und froher hingeben — das sind die schönen Erscheinungen der ersten Kindlichkeit, welche man an dem guten Kinde allmählig wird hervorknospen sehen: und das ist das Erste der Frömmigkeit. Die Blüten, welche sich höher hinauf entfalten, sieht man darin schon durchblicken, die Folgsamkeit, das Vertrauen, die Dankbarkeit, und in diesen mehreres. Die Folgsamkeit ist dasselbe, was wir in jenem Aufmerken, Hinachten und Hingeben des Kindes gegen seine Eltern sahen, nur daß es jezt entwickelter und also freithätiger geworden ist; das Bewußtseyn erwacht nämlich darin: das Kind kennt die Mutter, und den Vater, es weiß, was sie wollen, und es weiß, daß es sich nach ihnen hinwendet. Hierin bildet sich weiter eine deutlichere Vorstellung seiner Pflicht, und, wenn alles gut geht, eine willigere Unterwerfung unter den Willen seiner Eltern, d. i. es bildet sich in dem Kinde der vernünftige, kindliche Gehorsam. Das Vertrauen ist dasselbe, was wir in jenem Aufmerken, Hinachten und Hingeben sahen, nur daß hier Bemerkung der Dinge umher hinzukommt,

[redacted]

und das Bewußtseyn der eigenen Schwäche, so wie der höheren Macht seiner Eltern mit der Phantasie und Denkkraft in dem Kinde entstanden ist; jezt wird dieses, bei freier Ueberlegung, bleibender Characterzug als vernünftiges, kindliches Vertrauen. Die Dankbarkeit endlich ist dasselbe, was wir in jenem Aufmerken, Hinachten und Hingeben sahen, nur daß das hellere Gefühl von der Liebe seiner Eltern mit dem Bewußtseyn seiner angenehmen Abhängigkeit von ihnen in dem Kinde hervorgetreten ist; schon das Lächeln des Säuglings ist jener himmlische Zug, welcher nachmals in dem Gemüthe des reiferen Menschen sich als vernünftige und herzliche Dankbarkeit darlegt. Diese Gesinnungen sind in der frommen Seele vereinigt, und so auch in dem guten Kinde, sie sind im Inneren Eins — das Wesen der Frömmigkeit, die Kindlichkeit; die verschiedenen äußeren Veranlassungen gestalten sie nur verschieden; so wie die Worte der Freundschaft zwar bald dieses bald jenes ausdrücken, aber in Allem doch ein liebevolles Herz, oder wie dieselbe eine Naturkraft in dem Baume hier als Blatt, dort als Blüte hervorsproßt. Die Kindlichkeit wird in ihrer Tendenz nach dem Willen hin Gehorsam, und in ihrer Tendenz zum Nachdenken über seinen Zustand Vertrauen und Dankbarkeit. Der Gehorsam übergiebt das Kind ganz der Person seiner Eltern, die beiden andern Gesinnungen sind die Gefühle seines eigenen Zustandes,

[redacted]

in Beziehung auf ihre Person; und da dieser Zustand mit der Entwickelung des Verstandes und der Einbildungskraft, als der Zeit nach verschieden empfunden wird, nämlich als bevorstehender und als vergangener, so bilden sich diese beiden Gesinnungen als zweierlei, und die kindliche Hingebung wird in Beziehung auf den künftigen Zustand Vertrauen, in Beziehung auf den vergangenen Dankbarkeit. In dem früheren Zustande des Kindes lag aber dieses alles noch ungeschieden im gemeinschaftlichen Keime, der sich in dem ersten Lächeln gegen Vater oder Mutter offenbarte. Wie weiterhin die Ehrfurcht und die Demuth und andere untergeordnete Gesinnungen sich aus jenen ersteren bilden, bedarf hier keiner weiteren Ausführung. Nur die Geschichte jener ersteren mußten wir genauer ansehen, und in dem Organismus des kindlichen Gemüthes von mehreren Seiten nachweisen.

Nun zur Anwendung auf die Religion.

Es ist bereits anerkannt, daß das Wesen der Religion immer eine dieser Gesinnungen oder vielmehr alle in sich begreift. Setzt man die Religion hauptsächlich in die moralische Willensbestimmung als Befolgung des göttlichen Gesetzes, so verlangt man Gewöhnung zum Gehorsam; auch verlangt man eine vertrauensvolle Seele wegen des Vertrauens auf die Verheißungen des Sittengesetzes; und endlich wird sie auch nur in einem dankbaren Gemüthe recht erscheinen,

weil dieses die höchste Achtung für das Gute, die reinste Gesinnung auf ein höheres Wesen bezieht. Sezt man die Religion mehr in ein Denken, nämlich in ein Ausdenken der höchsten Idee, so müssen doch erst aus jenen inneren Anschauungen die Bestandtheile dieser Idee gesammelt werden, indem die Vorstellung von dem vollkommensten Wesen sich aus der früheren Vorstellung von vollkommneren Wesen, als wir selbst sind, am wahrsten und lebendigsten erzeugt. Das geschieht aber in jenen Gesinnungen des Kindes gegen seine Eltern. Denn nur in diesen entwickelt es sein eigenes Bestes, und gewinnt die lebendige Vorstellung von einem noch Besseren in andern Wesen; hierdurch erhalten alle seine Begriffe von geistigen Vollkommenheiten ihren Gehalt und zugleich ihren Schwung zur fortsteigenden Erhöhung dieser Begriffe; es wird alsdann weiterhin nicht hohle Worte und leere Phrasen, wie die Nachsprecher, sich anlernen, sondern die Gottheit und das ewige Leben im Geiste und in der Wahrheit erkennen, und das Gemüth zum Anschauen des Höchsten mehr und mehr läutern. Noch deutlicher ist es, wie sich aus diesem kindlichen Sinne die edelsten Gefühle, als das höchste, als das überschwängliche, als das religiöse Gefühl entwickeln. So müssen auch diejenigen, welche die Religion in das Anschauen des Unendlichen setzen, den Keim derselben in jenen Gesinnungen des Kindes erblicken. Aber die Hauptsache ist

[redacted]

die Vereinigung von diesem Allen. Denken, Wollen und Fühlen sollen doch in der Religion in ihrer Einheit, in ihrem höchsten Zusammenwirken, als die tiefste Thätigkeit des Gemüthes erscheinen; auch die populärste Denkart verlangt, daß die Religion zugleich practisch sey und nicht blos ein Gegenstand der Lehre. Das Kind aber gelangt, in der Hingebung an seine Eltern zu einer harmonischen Geistesbildung. Denn Befolgung ihres Willens, Selbstbeherrschung, Freude am Guten, froher Muth, Uebung in nützlicher Thätigkeit, Erlangung der Kenntnisse und Geschicklichkeiten und dergleichen; alles dieses entsteht bei ihm zu gleicher Zeit, associirt sich mit einander, und verbindet sich innigst mit der Erhebung des Gemüthes zum Höheren. Wenn das Kind so im Verhältniß gegen seine Eltern, gewöhnt wird, so lernt es ja sein ganzes Leben auf etwas Höheres beziehen, es wandelt vor Gott zu dem Himmel.

So zeigt sich demnach eine gewisse Einerleiheit der Religion und der Kindlichkeit auch in der populären und gewöhnlichen Ansicht. Wir müssen sie indessen tiefer begründen, und dabei auf die oben angegebene Erklärung der Religion zurückkommen. Wenn wir sie dort in der höchsten Anschauung, die zum höchsten Gedanken wird, setzten, so bezeichneten wir damit zugleich das Wesen derselben als ein Inneres des Gemüthes, worin man sich gleichsam in das Allerheiligste zurückzieht,

[redacted]

um darin das Höchste zu beschauen, einen Gedanken daraus entstehen zu lassen, mit demselben in das Reich seiner Ideen betrachtend herauszutreten, ihn mit allen Wahrheiten der Vernunft zusammen zu halten, eine große allumfassende Wahrheit daraus zu bilden, und sich darin eine nie vollendete Idee für sein ganzes inneres und äußeres Leben aufzustellen. Immer ist dieses Zurückgehen in ein Inneres, sowohl bei dem Anblick der Natur und anderer äußeren Gegenstände, als bei der Reflexion auf uns selbst, oder, wie wir es auch bezeichnen können, dieses Hindurchschauen durch das Aeußere und Weltliche auf das Innere und Höhere die Seele der religiösen Zustände. Auf eine ganz andere Art ist alsdann unser Geist beschäftigt, als wenn er mit dem Verstande das Endliche erkennt, und gleichsam vor sich hinstellt, welches im Grunde auch in dem metaphysischen Denken der höheren Begriffe bis zur höchsten Abstraction hinauf geschieht; ganz etwas anders ist die Erhebung zur Idee des Unendlichen. — So wie jede Kraft zwei Pole hat, wovon die eine Richtung nach außen, die andere nach innen geht, so läßt sich dieses auch von der Geisteskraft in dem Menschen denken. Nun ist das, wohin sie tendirt, ihre Welt. Wir haben also eine Außenwelt und eine innere Welt. Nennen wir die Richtung nach außen unser irdisches Vermögen, so setzen wir diesem in der Richtung nach innen ein himmlisches Vermögen entgegen (man

[redacted]

erlaube diesen Ausdruck unter der gehörigen Verwahrung vor Mißverständnissen). Freilich ist beides in der Wirklichkeit nicht getrennt, aber doch bald dieses bald jenes mehr vorherrschend, so daß es Extreme geben kann, Menschen, die entweder nur für das Irdische, oder nur für den Himmel zu leben scheinen; Extreme, welche ein gestörtes Gleichgewicht, also geistige, oft auch körperliche Krankheit anzeigen, und mehr oder weniger die Erziehung deßhalb anklagen können. *) In dem völlig gesunden und allseitig gebildeten Menschen ist hier kräftige Harmonie, d. h. er hat eben so viel Mysticismus (innere Gemüthsfülle, Sinn für die himmlische Welt), als Verstand, und in dieser Vereinigung erhebt sich die Vernunft, als das Vermögen der Ideen. Ohne jene Richtung nach dem Inneren würden zwar einzelne Vorstellungen gefaßt, begriffen, erklärt und immer weiter erklärt, auch allgemeine Wahrheiten gelernt, d. h. Ideen nachgesprochen werden: aber diese würden nicht selbstthätig gebildet, sie wären kein Eigenthum, keine Erhebung des Geistes; anschauungslos wären sie, höchstens leere Hirngespinnste, ein Spiel dialectischer Herrschsucht, ohne Wahrheit, schlechter

* Daß diese Eintheilung der Menschen schon auf mehrfache Art bei tieferen Denkern der alten Zeit sich findet, lehrt die Geschichte der menschlichen Meinungen, besonders aus den ältesten Zeiten des Christenthums.

[redacted]

Schein. Genug, der himmlische Sinn ist es, welcher den Menschen zum Unsichtbaren, zum Unbegreiflichen, zum Unendlichen — zur Gottheit und Seligkeit hinführt; ohne diesen Sinn ist alles Reden davon verloren (es sey denn, daß man es für Pflicht hielte davon zu reden); nur durch diesen Sinn haben wir Religion. Wir könnten ihn daher ohne Anstand den religiösen nennen, wenn wir nicht auch das Ethische mit unter jene Benennung fassen wollten, welches indessen hier unerörtert bleiben muß. Wir können ihn als den Grund der religiösen Erscheinungen betrachten, d. h. als religiösen Trieb. Dieser entwickelt sich nun in folgenden Stufen: Zuerst Bewußtseyn des Geistigen, dann Scheidung des Geistigen von dem Sinnlichen, d. i. Erhebung zum Uebersinnlichen, weiter Bildung der Idee des unendlichen Geistes, endlich der Annäherung unserer selbst zu dem unendlichen Geiste, d. i. Vereinigung der mittlerweile eben so ausgebildeten Idee von der Seligkeit mit der von der Gottheit. Dieser Stufengang wird durch die Betrachtung dessen, was man unter einer Idee, unter Bildung einer Idee, und unter dem menschlischen Vermögen der Ideenbildung zu verstehen hat, bewiesen, ja er läßt sich auch genau in der Entwickelung des Menschen nachsehen. Das Kind bekommt frühzeitig die Vorstellung von Personen außer ihm, und bald auch von seinem Ich; es sezt sich, mit seinem Ich der Welt entgegen, und sieht und denkt

[redacted]

dieses auch von Andern; es sieht überall geistige Mächte walten. Mit der weiteren Vernunftbildung führt der junge Mensch alles mehr auf die Vernunfteinheit hin, und verbindet damit seine Ideale und seinen edlen Enthusiasmus. Diese höhere Begeisterung führt die Seele hoch über alles Irdische hinaus zu dem Throne des Namenlosen und durchströmt sie mit den Kräften des ewigen Lebens. Hat dieser himmlische Sinn sich einmal in uns erschlossen, so wandeln wir mit ihm in der Natur, stehen vor den Werken der Kunst, und leben mit ihm unter Menschen; dort sehen wir in eine Welt, welche nicht dem Auge des Leibes sichtbar ist, und vernehmen eine Sprache, welche nur von dem Innersten an das Innerste spricht; hier wirken wir in freundlicher Gemeinschaft, als in dem Gottesreiche der Liebe; die Momente, welche wir diesem Sinne weihen, ist die Zeit der Andacht, d. i. der Anschauung, mit welcher das Gemüth in den Gedanken an das Unendliche sich vertieft, und zugleich mit heiliger Empfindung erfüllt ist. Diese höchste Feier der Religion ist freilich noch nicht für die Seele des Kindes: aber soll der Jüngling dazu gelangen, so muß sich von frühem an doch der Sinn für das Unsichtbare entwickelt haben.

Wir bemerken, daß das Kind in seinem freundlichen Blicke gegen ein menschliches Angesicht etwas in demselben sieht oder vielmehr ahndet, was es sonst

[redacted]

nirgendś findet. Es ist das Geistige, und in dem Geistigen die Liebe. Dasselbe entwickelt sich dabei mehr in ihm selbst, das Gleichartige am Gleichartigen, und so bildet sich sein Sinn für das Höhere durch die Liebe gegen die Menschen, und am natürlichsten zuerst gegen seine Eltern. Ist das Kind sehr liebevoll und von lebhafter Phantasie, so lächelt es vielleicht schon frühzeitig auch leblose Dinge an, und fängt an alles um sich her zu beseelen, und durch seine sichtbare Welt in die innere einzudringen. Vollendet wird aber die Richtung nach diesem Inneren in der kindlichen Hingebung an diejenigen Personen, von welchen es sich abhängig fühlt. So wie es nun weiter denkt, so wie es die Verhältnisse mehr kennen lernt, und dabei die Abhängigkeit seiner Eltern selbst, so wie es in ihnen nicht mehr alles findet, wohin seine geheime Sehnsucht nach dem Unendlichen strebt: so dringt es mit seinen Gedanken höher in die Geisterwelt, es ahndet die Gottheit, und wendet sich mit seiner kindlichen Hingebung mehr und mehr zu dem Urquelle alles Guten. Wie nun während dieser Entwickelung der himmlische Sinn aus dem kindlichen des Vertrauens, des Gehorsams, der Dankbarkeit hervorgeht, bedarf keiner nochmaligen Erklärung. Man könnte auch in der thierischen Anhänglichkeit an die Mutter (und den Vater) ein Analogon jenes Sinnes annehmen: denn es ist ein Zurücksehnen nach dem Ursprung, aber es wird freilich erst, wenn

[redacted]

das Humane, das Höhere in dem Menschen hinzukommt, ein wahres Hinsehnen nach dem höchsten Urheber, eine Sehnsucht zur Vereinigung mit Gott. Von dieser Seite angesehen, liegt es uns noch deutlicher als Veranstaltung der Natur vor Augen, daß der Mensch zur Liebe gegen Gott, durch die Liebe gegen seine Eltern hingeführt werden soll. So zeigt es sich uns von allen Seiten: der kindliche Sinn ist auch der religiöse, die kindliche Hingebung wird in der weiteren Ausbildung des Gemüthes Religion.

Die Frömmigkeit des Kindes ist allerdings noch nicht alles, was zu der Religion des Erwachsenen gehört. Die höchste Idee ist eigentlich auch nie zur Zeit der männlichen Reife vollkommen; denn der endliche Geist kann den unendlichen nie ausdenken; seine höchste Idee ist daher ein fortgehendes Streben, ein beständiges Fassenwollen, mit dem Bewußtseyn es nie erfaßt zu haben; es ist immer stärkerer Glaube, immer lebendigere Ahndung, aber nie die Evidenz des Wissens, immer ein Annähern zur Gemeinschaft mit Gott, aber nie Vollendung der Seligkeit. Wie wollte man also in der frühen Jugend eine Religion verlangen, welche etwas Vollendetes geworden wäre? Sie ist, wie der menschliche Geist selbst, zu beständigem Wachsthume bestimmt, und darum nimmt sie auch mit jeder Lebensperiode gewissermaßen eine andere Gestalt an. Die Religion des Kindes, wenn sie wahr seyn

[redacted]

soll, ist anders als die des Knaben oder Mädchens, und diese anders als die des heranreifenden Menschen. Sie entfaltet sich durch alle Stufen des Lebensalters continuirlich hindurch, jedesmal der Entwickelung des Gemüthes angemessen, denn sie ist das Eigenthum und Innerste des Gemüthes. So z. B. denkt das Kind sich erst einen vergrößerten Vater, dann einen höheren Menschenvater, nach und nach berichtigt und bildet es mehr und mehr an dieser Vorstellung, bis es zu der Idee eines Geistes gelangt; indessen bleibt ihm auch dann noch manches Dunkel in dieser Idee aufzuhellen, und sie hört nie auf unserm Denken mehr und mehr aufzugeben. Auf dieselbe Art geht es mit allen religiösen Gedanken; und eben so bilden sich auch die religiösen Gefühle von Stufe zu Stufe in veränderlicher Gestalt. Aber von der frühesten Kindheit auf bis in das späteste Alter muß das Wesen der Religion in allen äußeren Formen dasselbe bleiben, und dieses ist die kindliche Gesinnung in ihrem Streben nach dem Urquell.

Daß diese Gesinnung zur höchsten Idee hinaufwachse, dazu hat besonders die Phantasie ihr Geschäfte. Wir verstehen nemlich unter der Phantasie die schaffende Einbildungskraft, d. h. diejenige Thätigkeit des Geistes, womit er, verbindend, trennend, umfassend, seine Vorstellungen mehr und mehr bildet bis zu Ideen und Idealen. Ein Trieb liegt in unserm innern Or-

[redacted]

ganismus, welcher nie ruht, nicht nur um die Vorstellungen zu vermehren, sondern jede einzelne zu vollenden, und alle, wo möglich, in ein Ganzes zu vereinigen: dieser Trieb ist in der Phantasie lebendig. Ohne sie gäbe es für uns kein Zusammenfassen der einzelnen Begriffe, folglich keine Wahrheit, und durchaus kein Weiterdenken über das Sinnliche hinaus; ohne sie gäbe es kein Ideal für die Sittlichkeit, keine vernünftige Willensbestimmung, keine edleren Gefühle, keine Anschauung des Unendlichen, kein Streben der Vernunft, und sonach keine Erhebung zur höchsten Idee. „Die Furcht machte die Götter;“ diese Behauptung des Alterthums sagt dasselbe, denn eine lebhafte Einbildungskraft ist die Mutter der Furcht, und darin eben zeigte sich jener Trieb zum Weiterdenken, daß man unsichtbare und geistige Mächte als den Gegenstand der Furcht ansah. Aber keineswegs ist es nothwendig die Furcht, wodurch die Kindheit zur Vorstellung von höheren Wesen aufsteigt. Denn das kindliche Gefühl der Abhängigkeit kann ja auch angenehm empfunden werden; und wendet es sich als solches zu der höheren Macht hin, dann ist es wohl in seiner nächsten Berührung mit der Besorgniß nicht vor ihr zu bestehen, eine gewisse Scheu, aber in der unschuldigsten Kinderseele ist es dankbare Liebe. In der Dankbarkeit erscheint überhaupt die reinste Gesinnung jedes endlichen Geistes. Denn er fühlt darin seine Abhängigkeit und zugleich sein Bestes; er fühlt

sein Bestes als etwas von oben herab, von dem Urquell alles Guten, ihm Gegebenes; er giebt sich dem höheren Wesen ganz hin, oder vielmehr in der Person dieses Wesens dem Guten selbst; er giebt sich mit der völligsten Freiheit demselben hin, indem er dadurch erst recht des Guten in sich selbst und darin seiner wahren Selbstständigkeit inne wird. Ist überhaupt Annäherung zur Gottheit das Höchste für den Menschen; und ist er dann in sich selbst mehr geworden, wenn er in der Gottheit, d. i. in der freien Annäherung zu ihr lebt: so muß auch jenes Verhältniß, worin er alles Gute von ihr erhält und sich dessen freut, und ihr dafür sich zu eigen übergiebt, das seligste seyn. Dieses Verhältniß ist aber die Dankbarkeit, sie ist die Seligkeit auch des höchsten endlichen Geistes. Wie das Geschöpf in seinem Daseyn dadurch etwas Vortreffliches ist, daß es aus einer Idee der Gottheit geworden: so ist das Gute des Geistes dadurch das höchste geistig Gute, daß er es als aus der Gottheit fließend frei anerkennt, und mit freier Liebe ergreift. Kein Wunder, daß bei diesem himmlischen Character der Dankbarkeit die gewöhnlichen Erklärungen, als Liebe und Verehrung gegen den Wohlthäter, kein Genüge thun. Sie beziehet sich eigentlich nur auf das Göttliche auch in dem menschlichen Wohlthäter, und es ist in der Gesinnung des Dankbaren nur gerade so viel Dankbarkeit, als himmlischer Character und Anerkennung des Göttlichen in

ihm ist. Hieraus wird deutlicher, wie sie sich gegen die Menschen, besonders gegen die elterlichen, entwikkelt und zu Gott führt. In einem solchen, nicht etwa rohen, wenn gleich noch unentwickelten, aber reinen Gemüthe, führt das Hinwenden nach dem Unsichtbaren ganz andere Bilder vor; der kindliche Sinn schaut nach dem Vater im Himmel. So sollte es seyn. Daß die Furcht die Götter machte, war der Fall in einer verdorbenen Welt: in den besseren Zeiten führt die Kindlichkeit zur seligen Gemeinschaft mit dem Vater der Geister. Wird also das Kind von Seiten seines Herzens ein frommes Kind seyn, und von Seiten seines Kopfes nicht roh bleiben, so erzeugen sich von selbst in ihm Vorstellungen von einer unsichtbaren höheren Welt, von höheren Wesen, von Gott und von einem künftigen Zustande, liebliche Bilder, worin sein Innerstes und Bestes sich poetisch darstellt, die schönsten Mythen, aber zugleich die lebendigsten Elemente zu jener höchsten Idee, welche nachmals als objective Wahrheit in der reinen Vernunft dasteht. Und mit ihr wird die Andacht und die Begeisterung stärker. Die wahre, lebendige Religion ist demnach ein Erzeugniß der Phantasie und des kindlichen Gemüths. Nicht jene allein, denn sonst wäre sie phantastisch, und unterhielte sich mit Träumereien: auch nicht dieses allein, denn sonst bliebe sie kindisch und bildete sich nicht zu höheren Vorstellungen; in beiden Fällen einseitig, würde sie

nicht zur Religion des vernünftigen Menschen, und nur die beständige Verbindung von beidem, und zwar vom frühesten an, macht sie zur heiligsten Angelegenheit für den Verstand eben sowohl als für das Herz, so daß sie mit jeder höheren Stufe der Geistesentwickelung sich vollkommener ausbildet.

Der Knabe und das Mädchen haben schon ihre Momente der Andacht. Diese sind aber gerade nicht jene Stunde, worin sie ihre Kenntnisse der Religionslehren lernen oder aufsagen, obschon das zugleich eine Stunde der Andacht seyn könnte und sollte; noch weniger da, wo man sie schon mit Zweifel und Speculationen über diese Lehren sich unterhalten läßt, und diese zum Gegenstande der Reflexion macht, welches noch nicht einmal dem Jünglingsalter zuträglich scheint. Aber zu Zeiten, gewöhnlich unbemerkt, wird das Kind, etwa nach einer gelungenen Arbeit, von einer süßen Empfindung durchströmt werden, wobei es ihm ist, als müsse es sich zu einem unsichtbaren Wesen hinwenden; ein anderesmal wird es einen ganz besonders getrosten Muth empfinden, oder die Lage seiner Eltern wird ihm an das Herz gehen, und sein Herz wird im Stillen bei einer höheren Macht Hülfe für sie suchen; oder es trägt im Gebete seinem himmlischen Vater sein kindisches Anliegen ernstlich vor; oder, es sey nun bei dem Anblicke der Natur, oder in einer sonst erregten besondern Stimmung, erwacht eine eigene wehmüthige

[redacted]

Sehnsucht in ihm, und es weiß nicht, wo und wie ihm diese werde gestillt werden; oder es hebt etwa seine Augen in die Höhe nach dem blauen Himmel oder der sternenbesäeten Ferne, und ein neues Gefühl ergreift mächtig seine Brust, wie Orgeltöne wallt und wogt es in seiner Tiefe, wie überwältigender Lichtglanz dringen Empfindungen auf sein Inneres ein, es ist ihm, als müsse es in diesem Gefühle des Unendlichen erliegen. Man weiß aus Erfahrung von diesen Erscheinungen, und besonders, daß die lezteren sich gemeiniglich bei dem Uebergang in das Jünglingsalter einfinden. Alsdann bilden sich denn die Ideale des Jünglings und des Mädchens, welche den schönen jugendlichen Enthusiasmus hervorbringen, und die nunmehr erwachende Geschlechtsliebe verbindet sich mit der religiösen Gemüthsstimmung. Solche Zustände sind es, wo wir die jugendliche Seele in ihrer Andacht erblicken. Und ähnliche sind es in der Seele des reifen Mannes. Gewiß hatten auch ein Hume und ein Bayle, oder wer etwa noch mehr als diese Sceptiker war, solche Momente der Andacht, worin sie mit innigem Glauben sich an die Gottheit hielten; denn daß dieses die Momente des eigentlichen religiösen Glaubens sind, welcher das Daseyn des Unendlichen, den die höchste Idee zu denken sucht, unmittelbar festhält, bedarf hier keines Beweises. Je fester nun die Treue der Kindlichkeit bei dem Weiterstreben der Vernunft in dem Gemüthe beharret,

desto mehr Andacht und Glauben, um des-
gion in dem Erwachsenen wie in dem Kinde. So
sich beides trennt, und jene Treue aufhört, sind
hl noch Lehren und Speculationen über die höchste
dee vorhanden, aber die Religion selbst ist aus dem
Gemüthe entflohen.

Nachdem wir auf diesem Punkte angelangt sind, müssen wir uns rückwärts blickend von der Richtigkeit des Weges völlig versichern.

Wir nannten diejenige Gemüthsbeschaffenheit, welche die Anschauung und die Idee des Höchsten hervorbringt, Religion. Da sie aber erst bei dem ausgebildeten Menschen diese Vollkommenheit erhält, so wird gefragt, was vorausgesetzt werde, daß das jugendliche Gemüth dahin gelange? Die erste Antwort darauf ist natürlicher Weise: Vernunft, als das Vermögen der Ideen, wird vorausgesetzt; ohne wenigstens einigermaßen dieses oberste Seelenvermögen geübt zu haben, ist die Religion nur erst in der Anlage da, aber sie konnte noch nicht werden, was sie werden soll.

Hier aber gerieth man leicht auf eine bekannte Verirrung. Man glaubte, Cultur der Vernunft überhaupt müsse aller Religion vorhergehen, so daß dieser jede Uebung des Denkvermögens unmittelbar zu statten käme; man hielt hiernach Verstandesübungen für di

[redacted]

einzig nothwendigen Vorbereitungen zur Religion selbst, und die Lehren derselben mußten nun so anschließen, daß sie selbst blos zur Verstandesübung wurde. Man glaubte sie ganz zur Sache der Vernunft machen zu müssen, aber in der That verflüchtigte man so das eigentliche religiöse Element, das kindliche Gefühl. Der Knabe weiß über die Einrichtung mancher Naturgegenstände, über Anordnung und Regierung, über Wind und Witterung, über nützliche Einrichtungen und Verhältnisse unter Menschen u. dgl. zu raisonniren, und nun versucht man ihm das Daseyn Gottes zu beweisen, die Allmacht und Weisheit ihm begreiflich zu machen u. s. w.; und diesen Unterricht hält man nun für die einzige religiöse Bildung, und sie scheint um so mehr ihre Vollkommenheit erreicht zu haben, je mehr der Lehrling Begriffe durch Begriffe erklären kann. — Was ist indessen durch diese Methode gewonnen? Höchstens wird eine Lehre der Vernunft in dem Kopfe des kleinen Menschen aufgestellt; im Grunde aber auch das nicht, vielmehr hat er eine Reihe von Verstandesbegriffen getreulich gelernt. Aber es galt ja eigentlich darum, daß er in den religiösen Gefühlen sich selbst die Idee des Höchsten lebendig erzeugte. Man setzte eine sogenannte reine Vernunft an die Stelle des vernünftigen Gemüthes, und ließ die Cultur derselben vorhergehen, anstatt sie in und mit dem kindlichen Gemüthe zur Erfassung der höchsten Idee in

[redacted]

[redacted] lung der sogenannten praktischen Vernunft als nothwendig voraus. Also muß, dachte man, der Mensch erst moralisch gebildet werden, ehe er religiös werden kann. Der Knabe lerne zuerst seine Pflichten kennen, genau und deutlich, in ihrer Strenge; denn er muß die Pflicht als Pflicht achten, und das wird nur durch helle Erkenntniß derselben und des Sittengesetzes ohne alles Weitere bewirkt; die Religion wird alsdann als Anhang zu der Moral gelehrt, und so allein wird der Jüngling wahrhaft religiös. Durch diese Methode wurde aber das religiöse Element in dem Gemüthe unterdrückt. Denn die sittliche Natur wird hier zu einseitig genommen, so daß alle die früheren guten Gefühle ausgeschlossen bleiben; das Sittliche soll sich hier mehr durch ein Wissen als durch einen lebendigen Trieb

[redacted]

erzeugen. Und wo bleibt da die Pflege des kindlichen Sinnes, woraus die Anschauung des Höchsten in ihrer Wahrheit hervorgeht? Wo ist da jene Rücksicht auf die menschliche Natur zu erkennen? Denn nach dieser entwickelt sich das Uebersinnliche im Sinnlichen allmählig, so wie auch die wahre Anerkennung des Uebersinnlichen in uns erst in jenen edlen Gefühlen auflebt, und so wie der eigentliche Character der Religion, die Anerkennung des Unendlichen und Höchsten außer uns, erst durch die treue Pflege der Kindlichkeit hervorgebracht wird. Die Frucht dieser Methode, soferne die gute Natur nicht insgeheim das Beste hinzufügte, konnte nichts anders seyn, als ein leeres Sprechen von Sittlichkeit und Religiosität, stolze Selbsttäuschung und tiefe Unwahrheit. Verband sich jene lose Verstandescultur damit, so war die Natur in ihrem besseren Gange um so stärker gestört.

Soll zu der Sittlichkeit Religion hinzukommen, so muß sich der Geist in Idealen eines höheren Seyns nach dem Unendlichen hinsehnen. Die Denkkraft darf sich also nicht mit dieser Sinnenwelt, nicht mit den Begriffen, die nur für das Auge und Ohr sind, und das vorstellen, was man mit Händen greifen kann, nicht mit allem dem Niedern begnügen; sie muß nach Höherem streben, sie muß Ideen bilden, sie muß wahre Vernunft seyn; und sie muß als practische Vernunft sich mit den Anschauungen des edlen Gemüthes entwik-

[redacted]

sein, um zur höchsten Idee aufzusteigen, fey, die Phantasie muß dabei wirksam seyn. Die Religion setzt also Phantasie voraus.

Aber auch hier Verirrungen. Ist denn nun dieses schöpferische Seelenvermögen an sich Religion? gehören nun alle lustigen Kinder der Einbildungskraft zu den Heiligthümern? und ist nun jede poetische Anschauung eine fromme Feier? ist wohl gar jeder unreine Phantast ein geweihter Priester? Es gab manche, die das wähnen mochten! „Man lasse nur jener hochfahrenden Geisteskraft freien Zügel, — so höre man ihre Stimmen — und überall wird man wieder die schönen Gestalten des Alterthums erblicken, in welchen nur allein die Religion erscheint!“ — Bei dieser Denkungsart würde man es nur zu spät bereuen, was man verursacht hat. Schwärmerei nicht nur, sondern Sittenlosigkeit und Frechheit würden dann unter dem geheiligten Namen auf den Thron gesetzt. Nicht doch! Nicht Ungebundenheit der Phantasie, nicht eine nur diese begünstigende Cultur ist der Grund der Religion, sondern ein frommes Herz, welches in der Harmonie eines sittlichen Gemüthes sich mit jenem schöpferischen Geistesvermögen zu den erhabensten Vorstellungen erhebt, ist es; die Phantasie einer reinen Seele ist es, was sie voraussetzt.

Es ist einmal unser Schicksal, immer wieder auf Einseitigkeiten zu gerathen. So wird es denn auch

[redacted]

hier nicht an weiteren Verirrungen fehlen. Man wird glauben, nur die Dichter seyen die Lehrer der Religion; man wird das festhalten, worin sie zuerst erscheint, die mythischen Vorstellungen der Kindlichkeit; man wird sie abtrennen von dem Verstande und der Sittlichkeit, so daß der schlechte Mensch für religiös gelten und der vernünftige nichts von dem glauben kann, was man ihm theatralisch aufführt; man wird ein Zeitalter der Vielgötterei und eines lügenhaften Cultus einführen wollen, um der Welt wieder Heil zu bringen; man wird das Kindische statt des Kindlichen erwählen; man wird in affectirter Naivetät sich gefallen — weil man die Gemüthswahrheit verlohren hat, verlohren den heiligen Ernst der Religiosität. Diese Verirrung scheint nahe zu liegen. — Das ist aber nicht die Religion, die wir unsern Kindern wünschen.

Soll ihr Gemüth sein Höchstes erfassen, so müssen sie dahin geführt werden, daß sie Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten; dahin werden sie geführt, durch Uebung der Denkkraft, als Vernunftübung in religiösen Gedanken: religiös sind aber diese Gedanken, wenn sie sich auf die höchste Anschauung beziehen. Die höchste Anschauung erzeugt sich aber nur in dem geläuterten frommen Gemüthe: dieses Gemüth ist das des frommen Kindes, und die kindliche Frömmigkeit ist Folgsamkeit, Dankbarkeit und Vertrauen. So finden wir uns also wieder zu jenen schönen Erschei-

nungen in der Kindheit zurückversetzt, um darin den Keim zu erblicken, woraus die höchste Anschauung und die höchste Idee erwächst, und der gezeigte Weg zur Entwickelung der Religion bestätigt sich uns als der einzig richtige. Oder glaubt man, daß ein verdorbenes Herz eines himmlischen Sinnes fähig sey? Wähnt man, daß ein Mensch, der in seinem Innern das Ewige nicht fest und das Daseyn des Unendlichen nicht für wahr hält, ein Glaubiger sey? Und will man erwarten, daß ein unzufriedenes Herz, ein mürrischer Sinn, eine verdriesliche Denkungsart auf die Vorsehung vertraue, oder dankbar und freudig den Urquell alles Guten preiße? Hat ein Kind überhaupt nicht gelernt zufrieden seyn, und seinen Willen mit Liebe unterwerfen, so mag es wohl lernen von Liebe gegen Gott und Unterwerfung unter seinen heiligen Willen viele Formeln hersagen: aber für nichts anders wird man das doch halten können, als für eine auf Verlangen einstudierte Rolle.

Nicht also einseitige Cultur des Verstandes kann es seyn, was zur Religion erfordert wird. Denn die höchste Idee kann nur aus dem Vortrefflichsten in uns selbst gebildet werden; wir müssen das Beste in uns selbst, d. i. das Sittliche, in uns auffassen, wenn wir uns zur Vorstellung des Göttlichen erheben wollen. Dieses Sittliche ist nämlich nicht nur die Achtung und Liebe gegen das Gute, sondern auch eine Vorstellung

[redacted]

— Gedanke und Gefühl — von etwas unendlich Würdigem und Unantastbarem. Wie kann uns anders die Idee des Heiligen werden, als in dem Bewußtseyn von etwas, das über alles erhaben ist, vor dem alles andre schwinden muß, vor welchem wir uns mit Freiheit beugen? Und dieses Bewußtseyn ist uns doch nur gegeben in der sittlichen Natur, d. i. in der Anerkennung eines Gesetzes, dem wir unbedingt huldigen, und welches uns ein unendliches Streben aufgiebt. Je lebendigeres Bewußtseyn von der Unendlichkeit unsers Zieles und von unserm redlichen Streben nach demselben, um so anschaulicher und wahrer erzeugt sich in uns der Begriff von dem Heiligen, und in diesem die Idee des Höchsten, der Gottheit und unserer seligen Annäherung. Wir haben also keinen Sinn für das Höchste in und außer uns, als den sittlichen, und es giebt keinen Weg zum Glauben als die Gewissenhaftigkeit. Wer nicht gewissenhaft ist, kann ein theologischer Speculirer, ein Schwärmer, ein Phantast seyn, religiös ist er nicht. Das Gewissen ist in uns die erste Stimme Gottes, die uns zur Ahndung und Anbetung des Unendlichen aufruft. Daher urtheilte man auch von alten Zeiten her, daß die Gottheit nur reine und heilige Seelen zu ihren Begeisterten erwähle; und voll tiefen Sinnes fand man immer den Ausspruch: „Selig sind, die reines Herzens sind, sie werden Gott schauen!“ — Je mehr sittliche Läuterung also bei der Vernunftcultur,

desto höhere und anschauungsvollere Vorstellungen von dem Gegenstande der Religion, und desto mehr Religiosität. Und hier nur erst können wir mit Deutlichkeit den Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Religion denken; denn wäre sie blos Sache des Denkens, so wäre sie auch blos Lehre, d. h. sie wäre blos objectiv: erst dadurch, daß der Lehre etwas entgegen kommt, und sie mit Liebe ergreift; daß jenes Denken aus dem Innersten des Gemüthes seinen Gehalt bekommt, und daß nur der gewissenhafte Mensch wahrhaft Religion hat, zeigt sie sich uns als etwas Subjectives, d. i. als Religiosität. Besteht auch der Knabe noch so vortrefflich in seinem Catechismusexamen; so ist er doch damit noch lange nicht zur Religion erzogen.

Nicht aber ist die Zurechtführung des Willens das Einzige und Alles, was zur Religion hinführt. Denn daß sich das Gemüth zum Höchsten erhebe, dazu gehört intellectuelle Bildung, und nicht minder ästhetische im weiteren Sinne. Nur in dieser allseitigen Bildung trifft der Wille das Rechte, entfaltet alle Tugenden, gewinnt seinen Genius des Lebens, und führt zu Gott. Aber religiös seyn ist ja auch noch etwas mehr als blos moralisch seyn; das was zur Rechtschaffenheit hinzukommt, ist nämlich die Anschauung des Unendlichen, die Anbetung Gottes, die Erhebung zur seligen Gemeinschaft mit ihm. Der hohen Wahrheit:

„Gott ist die Liebe,“ muß das Gemüth mehr und mehr inne werden, insoferne es nicht blos vernünftig und sittlich, sondern auch fromm ist. Der einsichtsvolle Knabe von moralischer Cultur hat zwar das, ohne welches er nicht wahrhaft religiös seyn kann, aber er hat doch noch etwas Wesentliches nicht; und so lange nicht für das Aufblühen der Regungen seines kindlichen Herzens gesorgt ist, hat man ihn noch keineswegs zur Religion erzogen.

Eben so wenig ist endlich auch einseitige Bildung des Gefühls die Vorbereitung zur Religion. Denn das Gemüth soll aus seinem Besten sich zur höchsten Anschauung und Idee erheben. Dazu aber gehört Wahrheit und Sittlichkeit. Er soll doch keine unvernünftige Religion haben. Oder soll etwa sein Denken und Handeln seinem Gefühle widersprechen? Soll das, was er sich als wahr vorstellt, nicht durch die ewigen Gesetze der Vernunft bestimmt seyn? oder soll er sich etwa selbst belügen, und bloße Annahmen für einen gewissen Zweck, oder Phantasiegebilde sich als Wahrheit vorstellen? Der wirklich gebildete Mensch ist ja die lebendige Vernunft in Person, und er besteht nur in der innigsten Zusammenstimmung mit sich selbst als frei und groß, um das Unendliche zu fassen, und sich der Gottheit hinzugeben. So wie sein Gefühl immer sein Denken und Thun beleben muß, so muß auch dieses sein Denken und Thun beständig in sein Gefühl eingehen, und

[redacted]

so muß sein Tiefstes sich läutern. Seine volle Geisteskraft erscheint alsdann als Vernunftherrschaft und schafft als Phantasie die höchste Idee. Nur in jenem Einklange erhält das Gemüth die Weihe zum seligen Glauben. Es ist ein heiliger Ausspruch: „Wer die Wahrheit sucht, kommt an das Licht, — seine Werke sind in Gott gethan.“ — Der unsittliche Mensch mag noch so viel unter den Gaukeleien seiner Phantasie von Religion sprechen, er ist ein Lügner in seinem Innersten. Bei diesem so wenig als bei den Wahnsinnigen suchen wir die Geweiheten. Ein der zügellosen Einbildungskraft oder der weichlichen Sentimentalität hingegebener Knabe ist mehr für die Religion verdorben, als für sie erzogen.

Soll demnach die Religion, so wie wir sie wünschen, in dem Menschen zu Stande kommen, so muß er diese Weihung dazu erhalten. Vereinigt muß seine Denkkraft, Gewissenhaftigkeit und Phantasie aus seinem edelsten Gefühle die höchste Idee herausbilden. Hierzu bedarf er allerdings einer gewissen Belehrung, und einer moralischen Disciplin, aber auch einer Aufregung seines poetischen Vermögens; je mehr dieses zusammengreift, desto vollkommener entwickelt sich seine Religion aus ihrem wahren lebendigen Keime, wenn dieser gehörig ist gepflegt worden, d. i. aus der frommen Kindlichkeit. Daß bei der bisherigen Erziehung zur Religion zu viel in der bloßen Lehre ist gesucht worden,

[redacted]

und daß diese weit kürzer, einfacher und methodischer werden wird, wenn man einmal mehr gewohnt ist das religiöse Gemüth besser zu erkennen, ließe sich leicht zeigen. Da indessen kein Mensch der vollkommene und allseitige Mensch ist, so wird die Religion des einen mehr auf die Seite der Speculation, die des andern mehr auf die Seite der Sittlichkeit sich neigen, und die des dritten mehr bloßes Gefühl oder poetische Begeisterung werden; und auch hierin hat die Erziehung das Eigenthümliche eines jeden so zu beachten, daß die Eigenthümlichkeit seiner Religion nicht zur zerstörenden Einseitigkeit abirre. Sie wird dieses nur durch treue Entwickelung des Gemüthes in seiner Harmonie bewirken, d. h. sie wird nur dann den Namen der Erziehung zur Religion verdienen, wenn sie sich durchaus nicht von der Gesammtentwickelung des jungen Menschen abtrennt. Allein dann muß sie überhaupt an der Hand der ewig getreuen Natur wirken, und sich unabhängig von dem wechselnden Zeitgeiste erhalten. Der Blumist mag sich immer die kleinliche Liebhaberei an den Modesorten gefallen lassen: der Erzieher hat ein heiliges Geschäfte; nach der Vollendung der Humanität hinschauend, befolgt er den immer sich gleich bleibenden Gang der Natur in ihrer Entwickelung. So, und nur so, ist auch die Religion eine Sache der Erziehung.

[redacted]

Ist nämlich die Erziehung überhaupt ein würdiges Geschäft, so muß sie sich auch die Religion des heranwachsenden Menschen angelegen seyn lassen. Nicht als ob wir ihm Religion geben könnten. Es ist bekannt, daß wir im strengeren Sinne des Worts dem Kinde nichts in sein Inneres hineingeben, daß wir vielmehr nur entwickeln können, was in ihm liegt; insofern ist allerdings alle wahre Erziehung nur negativ. Allein dieses gibt zu dem Mißverstande Gelegenheit, als müsse man das Kind sich selbst überlassen, da man ihm doch gar wohl manches äußerlich geben kann, was erregend auf das Innere wirkt, so wie den Organismus Reizmittel in seinem Leben erhalten; insofern ist die Erziehung auch positiv. Wird dieses nicht bedacht, so unterläßt man das Rechte zu geben, und während dem übernimmt der Zufall den positiven Theil, und was da oft herauskommt, legt die Erfahrung genugsam vor Augen. Da giebt es mitunter verderbliche Erregungsmittel, wie z. B. böse Gesellschaft; da giebt es ein zernichtendes Einwirken, wie z. B. Verkennung und Verspottung der edleren Gefühle; da giebt es Mißbildung und Verwilderung mitten in der Cultur, wie es unser Zeitalter in mancherlei Formen aufzeigt. Auch können hier die Schwärmer zum Exempel dienen. Denn daß diese Menschen von ausgezeichneter Phantasieanlage zu einer humanern Religiosität, die sich besser mit ihrer ganzen Menschenbestimmung verbunden hätte,

[redacted]

würden gekommen seyn, wenn sie an gehörig bildender Hand wären geführt worden, läßt sich gar wohl denken, und in einzelnen Fällen nachweisen. Jede Kraft, welche nicht ihre angemessene Erregung, und, wo sie mit andern in Harmonie wirken soll, nicht ihre geordnete Richtung erhält, bricht wohl in üppiger Fülle, aber auch in widriger Wildheit heraus. Es giebt ein inneres Schwelgen, eine Trunkenheit in religiösen Gefühlen, die bis zur Wuth geht; und wer Extreme und starkmarkirte Charactere liebt, findet solche auch wohl im Gegensatze mit den kalten Verstandesmenschen, recht religiös: aber dieses kann uns nicht irren, da wir gewiß nicht eine solche Religion für unsere Kinder wünschen, sondern eine Religion des edlen gebildeten Menschen. Eben so würden auf der andern Seite viele, die jezt als irreligiös erscheinen, sich besser selbst verstehen gelernt haben, wenn sie treulich wären zum Heiligthume geführt worden. Denn am Einverständnisse mit sich selbst fehlt es so vielen Menschen, auch den größeren und edleren, wo man es nicht denken sollte, und da, gerade da ist es, wo man ihre Bildung vernachläßigt hat. Und wie Wenige sind insbesondere in Absicht der Religion zum Sichselbstverstehen gekommen! Wie Wenige mögen sich finden, welche jenes geordneten Zustandes ihres Inneren sich erfreuen, der Seelenruhe und der siegenden Kraft! Dafür aber konnte die Erziehung sorgen, und dafür soll sie sorgen.

[redacted]

Es ist wahr, Mancher wird vortrefflich ohne alle pädagogische Behandlung; sogar unter anscheinend ungünstigen Umständen, unter dem Drucke stieg Mancher gerade am kräftigsten in seiner Größe empor; und das zeigt die Erfahrung ganz besonders bei religiösen Menschen. Allein würden sie nicht noch größer und noch vortrefflicher, würden sie nicht allseitiger und in Allem humaner geworden seyn, wenn die leitende Hand zu Hülfe gekommen wäre? Es ist ja nicht gesagt, daß die Erziehung zu viel thun, daß sie etwa durch Erleichterungsmittel schwächen, daß sie durch Ueberladung Ueberdruß erregen solle, und dergleichen mehr. Die ächte Methode sucht vielmehr der Natur überall abzulernen, das Wirksamste für jedes Individuum erforschend, wodurch dieses gedeiht und erstarkt; und so befördert sie die glücklichste Entwickelung vielleicht eben so oft dadurch, daß sie nicht Hand anlegt, als daß sie sorgfältig eingreift. Sie benuzt den Zufall, sie fügt die menschliche Thätigkeit hinzu; das Schicksal ist dann erziehende Vorsehung, und der erziehende Mensch ist ihr vereinigendes edelstes Organ. Wollte man die Religion des Kindes dem Zufalle überlassen, so ist nicht abzusehen, warum man nicht überhaupt die Erziehung aufgeben solle, und lieber in unbesorgter Unthätigkeit, zusehen, was das Schicksal aus dem Kinde mache.

Der Mensch soll göttlich gebildet werden durch der Menschen Hand. Das wird er aber nur, wenn er von

[redacted]

frühem an eine entwickelnde, allseitige Erziehung erhält. Dann wird er nicht blos für die Welt, sondern zugleich für den Himmel gebildet, und die Religion wird in ihm erweckt, als sein eigenstes und innerstes Erzeugniß. Wollen nun die Eltern, oder wer dem Kinde an ihrer Stelle steht, ihrer Pflicht Genüge leisten, so müssen sie das Kind hinführen zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Denn die Religion entsteht zwar in der Gesammtentwickelung des Inneren, aber dabei unter einer bestimmten Erregung; sie ist also insoferne allerdings eine Sache der Erziehung. Sie soll unabhängig vom Zeitgeiste das heilige Besitzthum des kindlichen Gemüths seyn. Die Lehre wechselt, und der Lehrer soll vollkommener werden in dem selbstständigen Auffassen aller wechselnden Formen: aber das, wodurch die Religion erzeugt wird, bleibt allezeit dasselbe, es liegt in dem Herzen des Kindes. Seiner Mutter verdankte ein Marcus Aurelius die Erweckung seines frommen Sinnes; ein Pädagoge, wie Pestalozzi, macht es nur in der Lehre klar, was die Natur durch edle Elternseelen bewirkt. Jeder Frühling ist anders, als der des vorigen Jahrs; aber es ist dieselbe treibende Kraft und dasselbe Licht, wodurch sich die neuen Blüten eröffnen.

[redacted]

Ueber

Theophrastus Paracelsus von Hohenheim.

Maxima ingenia procul dubio per singulas aetates vim passa sunt; dum viri captu et intellectu non vulgares, nihilo secius existimationi suae consulentes, temporis et multitudinis judicio se submiserint. Quam ob rem altiores contemplationes, si forte usquam emicuerint, opinionum vulgarium ventis subinde agitatae sunt et extinctae; adeo ut tempus, tanquam fluvius, levia et inflata ad nos devexerit, gravia et solida demerserit.

Baco de Verulamio.

Unter den deutschen Philosophen und Aerzten der früheren Jahrhunderte bleibt Theophrastus Paracelsus von Hohenheim immer eine höchst merkwürdige und große Erscheinung. Die räthselhafte Le-

[redacted]

bensgeschichte dieses Mannes, das ausgezeichnete Lob, welches ihm von vielen seiner Zeitgenossen ertheilt wurde, so wie die unbegränzte Verachtung, womit er in der Folge belegt worden ist, sind zwar nur äußere, jedoch nicht ganz bedeutungslose Rücksichten, diesem seltenen Geiste eine nähere Betrachtung zu widmen. Allein viele seiner Schriften spiegeln ein so tiefes, und kräftiges Gemüth ab, daß das Studium derselben dadurch an sich schon so belohnend und anziehend wird, daß man mit Liebe sich demselben ergeben kann. In den nachfolgenden Blättern habe ich daher versucht, einige ausführliche Nachrichten über das Leben und die Lehren dieses Mannes, so weit es meine beschränkten literarischen Hülfsmittel gestatteten, zusammen zu stellen, wobei ich, so viel es geschehen konnte, bemüht war, ihn selbst sprechen zu lassen, um auf diese Weise ein characteristisches und treffendes Bild von ihm zu entwerfen. Wenn es mir gelingen sollte, nur Einiges zur richtigen Beurtheilung desselben beizutragen, und seine Entfremdung zu vermindern, so werde ich mein Ziel insofern für erreicht halten, als ich hier auf eine vollendete Darstellung seiner ideenreichen und originellen Individualität Verzicht leisten muß. — Die Quellen, welche ich benuzt habe, sind folgende:

1) Bücher und Schriften des edlen, hochgelehrten und bewehrten Philosophi und Medici Philippi Theophrasti Bombast von Hohenheim, Paracelsi genannt.

[redacted]

Aufs neu aus den Originalien und Theophrasti eigner Handschrift, so viel derselben zu bekommen gewesen, auf treulichst und fleißigst an den Tag geben durch Johannem Huserum Brisgoium, Churf. Kölnischen Rath und Medicum. Basel 1589. 10 Theile.

2) Chirurgische Bücher und Schriften Philippi Theophrasti, Paracelsi genannt rc. durch Joh. Huserum Brisgoium. Straßburg 1605.

3) Aureoli Phil. Theophrasti Paracelsi ab Hohenheim opera omnia medico-chemico-chirurgica, tribus voluminibus comprehensa. Ed. novissima Genevae 1669. (von Fr. Bitiskius herausgegeben).

4) Melch. Adamus vitae germanorum medicorum. Haidelb. 1620.

5) C. Sprengels Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde. Halle 1794. 3ter Theil.

6) Schröckhs Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten. Erst. Theil 1769.

Philippus Aureolus Theophrastus war um das Jahr 1493 zu Einsiedlen, einem zwei Meilen von Zürch entlegenen Flecken gebohren. Sein Vater, Wilhelm Bombast von Hohenheim, soll der natürliche Sohn eines Fürsten gewesen seyn,* und hielt sich 32 Jahre lang zu Villach in Kärnthen auf. Er war daselbst practischer Arzt, und allgemein geach-

* Adami vitae medicorum.

[redacted]

tet und hochgeschäzt. Es hat zwar Schriftsteller gegeben, welche diese Abkunft des Theophrastus in Zweifel zogen, und verdächtig zu machen suchten; allein sie wird durch die Urkunde der Stadt Villach, das Leben und den Tod des Vaters von Theophrastus betreffend, welche sich in der Verlassenschaft des leztern vorfand, außer allen Zweifel gesezt. * Er stammte also unläugbar von der adlichen Familie von Hohenheim ab. Auch Paracelsus selbst erwähnt seines Vaters einigemal, z. B. als er einige seiner Schriften den Ständen des Herzogthums Kärnthen dedicirte: ** „Dieweil das Erzherzogthum Kärnthen nach dem Land meiner Geburt mein Anderes Vaterland ist, in welchem 32 Jahre mein lieber Vater gewohnt hat, gestorben und vergraben ist, welchem von einer löblichen Landschaft viel Zucht, Ehre und Gutes erwiesen worden, daß ich billig an Statt meines seligen Vaters in Dankbarkeit mich erzeige, welches mit emsiger Achtung nicht höher beschehen mag, als so ich Ew. Strengkeit rc. diese 5 Bücher (Chronika des Landes Kärnthen, seine Defensionen und den Labyrinthus medicorum) offerire und verehre.“

Weit mehr aber ist es im Dunkel, wo und auf

---

* Attestatio urbis Villach de vita et obitu patris Th. Paracelsi. (Ed. Bitiskii).

** Epistola dedicatoria.

pen. Das Papier ist der Acker, in dem die Trespe gesäet wird, und ihr seyd die Trespenärzte. Denn ihr klaubet allein aus, was nichts soll, was da soll, das zertretet ihr, darum: weil die Trespe dicker steht, und scheinbahrlicher in seinem Ansehen wie der Weitzen."

* „Wer wollte gelehrt werden in Erkanntniß der Erfahrenheit, vom Papier, da das Papier die Eigenschaft hat, daß es faule und schläfrige Leute macht, aber hoffärtig, die sich selbst lernen übertreiben, die fliegen lernen ohne Flügel, welche Dinge alle dem Arzt widerwärtig sind. Darum ist es das Gründlichste, der Erfahrenheit zuzueilen."

** „Quis nescit, plurimos Doctorum hac tempestate vel summo aegrorum discrimine foedissime lapsos? quum nimis anxie Hippocratis, Galeni et Avicennae aliorumque dictis adhaeserint, perinde ac ex tripode Apollinis haec veluti oracula manaverint, a quibus ne digitum latum discedere liceret. His enim autoribus splendidissimi quidem Doctores, si diis placet, non autem medici nascuntur. Non titulus, non eloquentia, non linguarum peritia, nec multorum librorum lectio etsi haec non parum exornent in medico desideranda, sed summa rerum ac mysteriorum cognitio, quae una facile aliorum omnium vices agit."

---

* Von den Bergkrankheiten. Anderes Buch.

** Theophrasti imitatio ad studiosos. (A. 1527.)

[redacted]

Mit diesen Ansichten des Zustandes der Arzneiwissenschaft zur damaligen Zeit, trifft die Schilderung eines Zeitgenossen und Freundes von Paracelsus, des Wolfgang Thalhauser, Doctors zu Augsburg, welchem jener seine große Wundarznei dedicirte, vollkommen überein. Dieser äußert sich unter Andern folgendermaßen hierüber, wodurch er zugleich seinen Freund zur muthigen Beharrlichkeit in dem begonnenen Werk für die festere Begründung der Medicin aufmunterte: * „Die Römer haben um geringer Ursach willen, auf eine Zeit alle ihre Aerzte aus der Stadt verjagt. Sollte dieselbige Obrigkeit jetzo leben, ich besorg sie würde die jetzigen Aerzte im ganzen Reich nicht leiden mögen; so ist gar keine Kunst, kein Verstand, keine Ordnung mehr in der Arznei. Was ungefähr gerathet, das lobet man; ist aber wenig genug. Da bläht sich dann der Meister auf, erwarmet also in der Kunst, untersteht sich ohne Grund mit den Menschen seines Gefallens umzugehn, als wären es eitel Bestiae, gedenkt vielleicht, es schadet nichts, aus fremder Haut Riemen schneiden. — Denn so um ein schlecht Geld, Doctor zu werden, so gar gemein und wohlfeil ist, verwundert mich nicht, daß die Kunst ist theuer und seltsam worden. Denn es wandert keiner der Kunst mehr nach; nur auf hohe Schulen mit etlichen hundert

---

* Große Wundarznei; Antwort des D. Thalhausers.

aus den Büchern geschriebenen oder sonst ererbten Recepten etwa in die nächste Stadt, wo Geld zu gewinnen Hofnung ist. — Welche gern wollen besser seyn, werden Euer Schreiben mit höchstem Dank annehmen, die andern werden sich mit ihrem Urtheil des Unverstandes halber zu erkennen geben. Das sollt ihr aber nicht achten. Zeit bringt Rosen. Wer vermeint, es seyen alle Früchte mit den Erdbeeren zeitig, weiß nichts vom Weinbeerlesen."

Sehr ergreifend und treu hat sich auch Paracelsus selbst über sein Streben nach dem Bessern in der nachfolgenden Stelle, welche zugleich über die höchst originelle Methode seiner Naturforschung Licht verbreitet, erklärt: * „Ich habe oft mit großem Aufsehn und fleißiger Arbeit mich beflissen zu erfahren den Grund in der Arznei, ob sie möge eine Kunst geheißen werden, oder nicht, oder was doch an ihr sey. Dazu haben mich bewegt vielerlei Ursachen; nehmlich das Ungewisse des Fürnehmens, daß so wenig Lob und Ehr durch die Werke erschienen sind, so viel Kranke verdorben, getödtet, erlahmet, oder gar verlassen worden, nicht allein in Einer Krankheit, sondern fast in allen, so daß zu meiner Zeit kein Arzt gewesen, der nur ein Zahnweh gewiß hätte heilen können, oder noch etwas geringeres, geschweige denn eine große Krankheit — hab

* Vorrede Doct. Paracelsi zur großen Wundarznei.

[redacted]

auf solches mehrmalen für mich genommen, diese Kunst zu verlassen; weil Niemand gewiß sey, sey es ein Fabelwerk, ein süß Auslocken des Pfennigs, eine Kunst dahin gestellt auf den Glauben. So etwa einer von selbst treffe die Stund der Besserung, so lege man es, jedoch unbillig, der Kunst zu, der es nicht gehöre. Hab oft von ihr gelassen, und mit Unwillen in ihr gehandelt."

„Doch hab ich mir selbst hierin nicht ganz Recht gegeben, sondern es meiner Einfalt zugemessen, hab also lange Zeit die hohen Schulen erfahren bei den Deutschen, Italischen, Frankreichischen und den Grund der Arznei gesucht, mich nicht allein den Lehrern, Schriften und Büchern derselben ergeben wollen, sondern bin weiter gewandert gen Granaten, Lizabon, durch Hispanien, Engelland, die Mark, Preussen, Lithauen, Poland, Ungern, Wallachey, Siebenbürgen, Crabaten, Windischmark und andre Länder, nicht noth zu erzählen. In allen den Orten und Enden hab ich fleisig und emsig nachgefragt, Erforschung gehabt, gewisser und erfahrner, wahrhafter Künste der Arznei, nicht allein bei den Doctoren, sondern auch bei Scherern, Badern, gelehrten Aerzten, Weibern, Schwarzkünstlern, so sich deß pflegen, bei den Alchymisten, bei den Klöstern, Edeln und Unedlen, bei Gescheuten und Einfältigen; hab aber so ganz gründlich nicht mögen erfahren gewiß zu seyn in jeder Krankheit, habe wie-

[redacted]

der viel daran gedacht, daß die Arznei eine ungewisse Kunst sey, die nicht gebührlich zu gebrauchen, nicht billig mit Glück zu treffen, Einen gesund zu machen, Zehen dagegen zu verderben, das mir Ursach gegeben hat, als sey es ein Betrügniß von Geistern, den Menschen also zu verführen und gering zu machen. Hab abermahls von ihr gelassen, und bin in andre Händel gefallen. Jedoch bin ich wieder in die Kunst gedrungen und habe befunden, daß sie nach Inhalt des Spruchs Christi wahrhaftig, gerecht, gewiß vollkommen und ganz wäre, in ihr nichts von Geistern zur Verführung, nicht des Glückes Schuld, sondern in Nöthen eine bewährte, wahrhafte Kunst, allen Kranken nützlich und hülflich zu ihrer Gesundheit. — Befand aber, daß keiner diese je gewußt, erfahren und verstanden, daß sie lehrten was sie selbst nicht wußten, daß sie ihr Disputieren nicht verstünden, war also gezwungen, einem andern Grund nachzusuchen, der unbefleckt sey von den gemeldeten Fabeln."

Allein auch hierdurch erlangt man darüber keine Auskunft, an welchen Orten und bei welchen Lehrern er etwa studiert haben möge. Inzwischen kann man daraus so viel abnehmen, daß er, dem die damalige Weisheit der Aerzte ein Greuel war, eigentlich gar keine regelmäßige Studierübungen gehalten habe. Solchergestalt bleibt diese ganze Periode seines Lebens im Dunkel, dasjenige ausgenommen, was er selbst in den

[redacted]

oben angeführten Stellen darüber geäußert hat. Ohngeachtet er sich einen eigenen Weg bahnte, um zur Kunst zu gelangen; so verachtete er doch nicht unbedingt alle älteren Aerzte, besonders läßt er dem Hippocrates sehr oft Gerechtigkeit widerfahren, welches zu beweisen scheint, daß er nicht ganz ohne literarische Cultur geblieben seyn könne. Auch sagt er selbst von sich: * „er sey eine nicht kleine Zierde der hohen Schulen gewesen.“ Uebertrieben sind aber wohl die Nachrichten von seinen Reisen überhaupt, wenn man annimmt, er sey auf denselben bis nach Aegypten und Arabien gekommen. Wichtiger ist es, daß man diese herumziehende Lebensweise sehr oft gegen ihn benuzt hat, um ihn als einen Vagabunden und Landstreicher darzustellen; wogegen er sich aber folgendermaßen vertheidigt: ** „Mir ist noth, daß ich mich verantworte von wegen meines Landfahrens, und von wegen dessen, daß ich nirgends bleiblich bin. Nun wie kann ich aber wider das seyn, oder das gewaltigen, was mir zu gewaltigen unmöglich ist, oder was kann ich der Prädestination nehmen oder geben? Damit ich mich aber gegen euch etlichen Theils entschuldige, dieweil so viel dagegen geredet wird, als ob ich darum, daß ich ein Landfahrer bin, desto minder werth sey, so soll

* Vorrede zum Spitalbuch.

** Vierte Defension.

es mir Niemand verargen, daß ich mich ob demselbigen beschweren werde. Mein Wandern, welches ich bisher verbracht habe, hat mir wohl erschossen; weil keinem der Meister im Haus wächst, oder einer seinen Lehrer hinter dem Ofen hat. So sind auch die Künste nicht verschlossen in Eines Vaterland, sondern sie sind ausgetheilt durch die ganze Welt. Nicht daß sie in Einem Menschen allein seyen, oder an Einem Ort, sondern sie müssen zusammen geklaubt werden, genommen und gesucht da wo sie sind. — Die Kunst geht keinem nach, ihr muß nachgegangen werden; darum hab ich Fug und Verstand, daß ich sie suchen muß, und sie nicht mich. — Sie sind keine Perambulani, darum hassen sie das was sie nicht sind. Das Beßre hassen sie darum, weil sie ärger sind. Nun weiß ich, daß das Wandern nicht verderbe, sondern besser mache. Giebt Wandern nicht mehr Verstand, dann hinter dem Ofen sitzen? — Wo Gott die Kunst hingelegt, da soll sie gesucht werden. Das ist eine große Erkanntniß im Menschen, daß er die Gaben Gottes sucht, wo sie liegen, daß wir gezwungen sind, denselbigen nachzugehen. So nun ein Zwangniß da ist, wie kann man einen verachten, der solches thut? Es ist wohl wahr, die es nicht thun, haben mehr, dann die es thun. Die hinter dem Ofen bleiben, essen Rebhühner, die den Künsten nachziehen, essen eine Milchsuppe. Die Winkelsitzer tragen Ketten und Seiden, die da wandern vermögen

[redacted]

kaum den Zwilch zu bezahlen. Die in der Ringmauer haben Kaltes und Warmes, wie sie wollen: die den Künsten nachziehen hätten keinen Schatten, wenn der Baum nicht wäre. Der nun dem Bauch dienen will, der folget mir nicht; er folget denen, die in weichen Kleidern gehen. Wiewohl sie auch zum Wandern nichts taugen. Denn Juvenalis hat es beschrieben, wie allein der fröhlich wandert, wer nichts hat. Darum betrachten sie den Spruch: Damit sie nicht gemordet werden, bleiben sie hinter dem Ofen und kehren Bieren um. Also glaub' ich, daß ich bisher mein Wandern billig verbracht habe, und mir dieses ein Lob und keine Schande sey. Denn das will ich bezeugen mit der Natur; wer sie durchforschen will, der muß mit den Füßen ihre Bücher treten. Die Schrift wird erforscht durch ihre Buchstaben, die Natur aber durch Land zu Land, so oft ein Land, so oft ein Blatt. Also ist codex naturae, also muß man ihre Blätter umkehren."

So verschmähte Paracelsus nicht die niedrigsten Hütten, scheute nicht die mühevollsten Wege bei seiner Naturforschung. Welche Länder er aber überhaupt eigentlich durchwandert habe, darüber läßt sich, da seine eigene Angabe nicht genau genug ist, mit Gewißheit nichts bestimmen, so daß die Erzählung, als sey er in Rußland von den Tartarn aufgefangen, und vor den Chan gebracht worden, welcher ihn nebst seinem Prinzen nach Constantinopel geschickt habe, wohl wenig für

sich hat*, insbesondere da in seinen Schriften hiervon keine Erwähnung geschieht, und dieses merkwürdige Ereigniß nicht leicht ganz unbemerkt von ihm geblieben seyn würde.

Weit sicherer als die bisherigen sind die Nachrichten über die darauf folgende Periode seines Lebens. Nach diesen seinen Reisen nämlich kam er nach Basel, und wurde daselbst, wie man sagt, durch die Beihülfe von Oecolampadius i. J. 1527 zum Professor Medicinae, Philosophiae et Chymiae ernannt. Hier lehrte er täglich zwei Stunden mit dem größten Fleiße und zwar in deutscher Sprache, welches in den damaligen Zeiten auf Academien etwas ganz ungewöhnliches war. Seine Vorlesungen waren keine Commentarien zum Galenus, Hippocrates oder Avicenna, worauf sich meistens die Aerzte und Professoren der Medizin in jener Zeit beschränkten, sondern was Paracelsus lehrte, war im eigentlichsten Sinn seine Wissenschaft. Welchen Beifall er erhielt, läßt sich aus einer Nachricht von Ramus hierüber abnehmen; dieser druckt sich unter andern so aus: ** Theophrastum Paracelsum Basiliensis Academia medicinae lingua Germanica Professorem habuit, qui in intima naturae viscera sic penitus introiit, metallorum stirpiumque vires et facultates tam incredi-

* Schröckh's Lebensbeschreibung von Paracelsus.

** Oratio de Basilea.

[redacted]

bili ingenii acumine exploravit et pervidit, ad morbos omnes vel desperatos et hominum opinione insanabiles percurandum, ut primo cum ipso medicina nata videatur."

Eben so urtheilt **Quercetanus**, königlicher Leibarzt, mit folgenden Worten: „Theophrastum pene divinitus multa in re medica docere, et quae nunquam satis admirari et praedicare grata posteritas possit."

Er besaß ein so glückliches Gedächtniß, daß er große Stellen aus Galenus Schriften hersagen konnte.

Sehr bald scheint aber Paracelsus von den andern Aerzten und Professoren zu Basel heftig angefeindet und verfolgt worden zu seyn, wie man dieses aus dem Klagschreiben desselben ersieht, welches an den Magistrat der Stadt Basel gerichtet ist. * „Es langt mir glaublich an, schreibt er an denselben, wie etliche Doctores und Medici in Basel ohne meine Schuld und Ursach mir hinterrücks schmähen, und mich dergestalt mit Worten anziehen, so mir zu gedulden nicht möglich ist, lassen sich vermerken, daß meine Lehre und Offenbahrung der Kunst nie im Gebrauch gewesen, besorgen es möge hierdurch an ihrer Nahrung und Leibesunterhaltung großen Nachtheil bringen, reden mir schmählich nach, man wisse nicht, woher und ob ich Doctor sey."

---

* Epistel an den ehrsamen Rath der Stadt Basel.

[redacted]

gräbniß er selbst gewählt hatte, begraben. Der damalige Bischoff von Salzburg ließ ihm folgende Inschrift setzen: Conditur hic Philippus Theophrastus insignis Medicinae Doctor, qui dira illa vulnera, Lepram, Podagram, Hydropisin aliaque insanabilia corporis contagia mirifica arte sustulit, ac bona sua in pauperes distribuenda collocandaque erogavit. A. MDXLI. Die XXIII. Septemb. vitam cum morte mutavit. Laus Deo. Pax Vivis. Requies aeterna sepultis. Sein Testament verfertigte er in Beiseyn eines kaiserl. Notarius und mehrerer Bürger in Salzburg als Zeugen. *Darin empfiehlt er zuerst seine Seele der Obhut Gottes, ferner ordnete er darin sein Begräbniß zu St. Stephan an, dann daß nach altem Gebrauch am ersten, siebenten und dreißigsten, zu seinem Andenken gesungen und Almosen vertheilt werde; sein Vermögen vermachte er zum Theil einigen Bürgern in Salzburg und seinen Verwandten in Einsiedel, im Fall sie noch lebten, alles übrige aber sollte, nachdem zuvor seine Schulden berichtigt seyen, unter die Armen vertheilt werden. Seine Verlassenschaft ** bestand aus goldenen Kettchen, Ringen, goldenen und silbernen Denkmünzen, anderm Gelde, silbernem Trinkgeschirre und Becher, einer geschraubten silbernen Kugel, Edelstein,

---

* Testamentum Paracelsi. Ed. Bitiskii.

** Inventarium Paracelsi. Ed. Bitiskii.

[redacted]

Corallen, Einhorn, Chrystallen, einem unbekannten Stein in Wachs, und einigen Büchsen. In Kleidern war wenig Gepräng, doch kein Mangel. Ferner fand man einige Bibeln, das neue Testament, die Interpretatio Hieronymi supra Evangelia, sieben geschriebene Arzneibücher, und andere Collectaneen.

Wenn wir das Leben und wohlthätige Ende des Mannes betrachten, so ist selbst bei den auffallenden Bizarrerien, welche man an ihm erblickt, bei der rohen Außenseite seines Wandels, bei der nicht selten in Leidenschaft ausartenden Härte gegen sein Zeitalter und alles was seiner Ueberzeugung zuwider war, bei seinem häufigen Umherziehen unter dem gemeinsten Volke, dennoch ein reiner Sinn für das Höchste der Kunst, eine innige Liebe zu ihr, und ein beherztes, treu meinendes Bestreben sichtbar, die Wahrheit zu ergründen. Seine freiwillige Entsagung aller äußern und zeitlichen Vortheile, alles Geprängés, seine große Uneigennützigkeit zeigt uns ein frommes, in sich zufriedenes Gemüth, welches dem, was es für das Bessere erkannt hat, sich ergebend, ruhig auf die Eitelkeiten des Lebens Verzicht leistet. „* Habe kein Acht meines Elends, du Leser, schreibt der Verfolgte, laß mich mein Uebel selbst tragen. Ich habe zwei Gebrechen an mir, meine Armuth und meine Frommheit. Die Armuth ward mir

* Vorrede zum Buche von der Pest.

worfen durch einen Bürgermeister, der etwa zu
uck die Doctores hatte gesehen in seidenen Klei-
an den Fürstenhöfen, nicht in zerrissenen Lumpen an der Sonne braten. Jetzt wurde die Sentenz gefällt, daß ich kein Doctor sey. Der Frommheit halben richtet mich der Prediger und der Pfarrer aus, dieweil ich kein Zutütler der Venus bin, auch mit nichten diejenigen liebe, die da lehren, was sie selbst nicht thun." Man liest auch eine Anecdote den Theophrastus betreffend, welche ihn von Seiten seiner Verachtung alles äußern Glanzes besonders characterisirt, ohne daß ich jedoch die Wahrheit der Erzählung für ganz entschieden halten könnte. * Er sey nämlich, zum Kaiser in seiner Krankheit gefordert worden. Als er nun dahingegangen, hätten ihn die Hofdiener nicht in seinen täglichen Kleidern, weil die etwas schlecht gewesen wären, vor den Kaiser lassen wollen, sondern ihm einen köstlichen Rock oder Talar angezogen, und so vor den Kaiser geführt. Der Kaiser redete lange nichts; Theophrastus auch nichts. Endlich als der Kaiser klagte, er wisse nicht, was sie ihm da für einen Arzt zugewiesen hätten, er spräche nichts zu ihm, er thäte nichts bei ihm, habe jener geantwortet: Er hätte gemeint, der Rock würde es thun müssen.

---

* Zinkgrefens deutscher Nation klug-ausgesprochene Weisheit. Amsterd. 1655.

[redacted]

Wir wenden nun unsern Blick auf die Schriften und Lehren des Theophrastus. Die Verfolgungen, welche während seines Lebens über ihn ergingen, erstreckten sich so weit, daß man häufig den Druck seiner Schriften zu verhindern suchte. „*Sie erfreuen sich, mich zu verletzen, so ich vierzig Meilen von ihnen bin. Sie haben mir dermaßen einen Knopf gemacht, daß ich mit meinen Werken nicht habe an den Tag kommen mögen."

„** Beim Böhmischen Marschalk habe ich das Buch de tartaro wollen in Druck ausgehn lassen; solches ist mir aber von meinen Standesgenossen verhindert worden." Es ist aus diesen Ursachen leicht begreiflich, mit welchen Schwierigkeiten es verbunden seyn müsse, über die Originalität und Aechtheit vieler dem Paracelsus zugeschriebener Schriften ein entscheidendes Urtheil zu fällen. Da er selbst die wenigsten derselben hat herausgeben können, sondern viele erst nach dem Tode desselben durch Andere herausgekommen sind, welche Verfälschungen können dabei nicht untergelaufen seyn! Schon Huserus, welcher sie zuerst gesammelt hat, bemerkt dieses ***: „Weil gemeldter Paracelsus

---

* Epistola dedicatoria.

** Vorrede zum Buch von den tartarischen Krankheiten.

*** Dedication zu Paracelsus Schriften, an Ernst Bischoff zu Cölln.

[redacted]

bei seinem Leben aus vieler Verhinderung, auch wegen vielfältigen Reisen seine Scripta nicht hat publiciren können, sondern dieselben hin und wieder zerstreut hinter sich gelassen, sind dieselben von etlichen Liebhabern der spagyrischen Arznei eines Theils hin und wieder zusammen gebracht, und Andern dieselbigen in Druck zu verfertigen gegeben worden, welche aus Unfleiß, zum Theil auch aus Neid, die hochnützlichen Scripta des hochbegabten, theuren Paracelsi nicht allein gar mendose drucken lassen, sondern auch an vielen Orten gar verkehrt, ganze Folia und Periodos ausgelassen haben." Wie oft also kann der Fall eintreten, daß man etwas für Theophrastischen Unsinn erklärt, woran dieser gar keinen Theil hat, indem das Manuscript immer vorher durch viele Hände gekommen, und dadurch auf mancherlei Weise verändert und entstellt worden seyn kann. Denn die Werke von Paracelsus sind nicht aus Schriftstellerei, Ruhmsucht oder ehrgeizigen Triebfedern entstanden. Er schrieb am häufigsten für seine Freunde, nicht für das große Publicum, wie man dies z. B. an dem Buch de generatione animalium sieht, welches er mit folgenden Worten seinem Freunde widmete: „* Derohalben, lieber vertrauter Freund und Bruder, dieweil ich dir allein dies Büchlein geschrieben habe und sonst keinem Andern, bitt' ich dich, du wollest solches bei

* Vorrede zu den Büchern de generatione naturalium.

[redacted]

Dir als ein liebes Kleinod verborgen behalten und bis an den Tod von Dir nicht kommen lassen, und solches auch vor Deinem Tod in gleicher Gestalt Deinen Erben und Kindern befehlen, daß sie es auch in gleicher Weiß wie Du verborgen halten. Darum will ich sie insonderheit gebeten haben, auf daß es allein unter Deinem Geschlecht bleibe und zu keiner Zeit also gemein werde, daß es in die Hände der Sophisten und Spötter komme, die dann alles, was nicht mit ihnen stimmt, verachten, und auf das höchste calumniiren. Sie sind aller Weißheit feind, darum achten sie alle gering; sie ist ihnen eine Thorheit, sie nützt ihnen nichts, sie wissen sie nicht zu gebrauchen." Daher mag es auch rühren, daß er so vieles geschrieben hat, wovon die Originalhandschrift nachher zerstreut, und erst nach seinem Tode gesammelt und zum Drucke befördert wurde. Er soll überhaupt 46 Bücher geschrieben haben. Seine Schriften standen übrigens wie Siloranus erzählt, in großem Ansehn: * „Doct. Ciperinus Flänus hat ihn in welscher und französischer Zunge transferirt, Bebeus Rambus hat alle seine Bücher der Arznei zu griechischer Zunge verwandelt (welches aber Conring für eine gänzliche Unwahrheit erklärt hat); darum jetzt unsers Gedenkens kein treflicherer Arzt ist. Alexander

* Prolog zu den Büchern der Arznei, von Val. Antrapassus Siloranus.

Perseus schreibt von ihm: es sey seines Gleichen nie geboren, und werde nimmer der rechte Grund genugsamlich erfunden werden, seine allerklügsten Sentenzen und Declarationen zu verstehen." Dasselbe beweißt die Danksagung der Stände des Erzherzogthums Kärnthen, mit 14 Siegeln bekräftigt, wegen Zueignung einiger Schriften: „* Wir sagen euch deßhalb, und sonderlich wegen der grossen Mühe und Fleisses, welche zur Verhütung schwerer Krankheiten vieler Menschen und Erlangung ihrer Gesundheit zu grossem Nutz und Stetten kommen möge, und besonders wegen der Verehrung, die ihr der gemeinen Landschaft hierin bewiesen, gar freundlich und fleißig Dank."

Was den Styl der Paracelsischen Schriften angeht, so ist dieser von dem Vorwurf der Rohheit, Verworrenheit und Weitschweifigkeit keineswegs freizusprechen, wiewohl öfters eine kräftige und natürliche Herzlichkeit jene Mängel in reichem Maaße ersezt. Vieles trägt hiezu auch die Uncultur der deutschen Sprache selbst zu jenen Zeiten bei; daher bei dem Abstand mehrerer Jahrhunderte uns manches anstößig seyn muß, was es den Zeitgenossen des Schriftstellers nicht war. Eben so liegt auch in der Neuheit der darzustellenden Ideen ein Grund, aus welchem die Härte der

---

* Antwort der Stände des Erzherzogthums Kärnthen.

[redacted]

Schreibart sich erklären lassen. „ * Möchte der Styl etwas schwer scheinen, auch die Nahmen und Wörter, auch die Ordnung der Recepten, so geschicht's doch nicht aus Verblendung, oder Verklügung, also ist die Ordnung der Arznei." Das Verständniß der Paracelsischen Schriften wird ferner noch dadurch erschwert, daß er theils bekannten Worten einen ungewöhnlichen Sinn beilegt, theils neue auf eine besondere Art componirt; so heißt bei ihm das Wesen eines Dings astrum, die Kraft eines Dings essatum, die Grundanfänge, Wurzeln derselben Ares, Ilech, Ileius, Ileadus. Sind diese neuen Worte aber weniger dunkel als die potentialitas, haecceitas, esseitas, tetreitas, sororeitas der damaligen Philosophie? Wenn die Formlosigkeit der Darstellung aber schon ein Hinderniß zur leichten Verständlichkeit dieser Schriften darbiethet, so ist dieses doch gering gegen den Inhalt und die Materie des Dargestellten selbst. Ich werde mich daher blos darauf beschränken, einige Umrisse seiner Lehren im Allgemeinen, so viel möglich mit seinen eigenen Worten aufzustellen, da ohnehin die Angabe der einzelnen Theorien und Vorstellungsarten desselben, wenn ihre Nothwendigkeit und ihre Verbindung mit den Principien des Systems nicht vollständig deducirt und dargethan werden kann, wenig anziehend und ohne besondern Werth

* Epistola dedicatoria.

ist. Bei so vielen grossen Gedanken und herrlichen Ideen, welche deutlich ausgesprochen sind, möchte man sich über das, wovon das Verständniss schwerer ist, mit Socrates beruhigen, der von einem Werke des Heraclitus gesagt haben soll: wo ich's verstanden habe, ist es sehr vortrefflich, ich vermuthe, es wird so seyn, wo ichs nicht verstanden habe. Ueberhaupt kann man das System des Theophrastus als einen vollkommenen und starken Gegensaz der damaligen Philosophie und Medicin, ja des ganzen Zeitalters ansehen, und in dieser Vergleichung seine wahre Gestalt am besten erkennen. Die Philosophie seiner Zeit war durch das seelenlose Nachbeten der Aristotelischen Formeln gänzlich in die Region der Begriffe und Definitionen, in Seichtheit herabgezogen. Die Medicin befand sich auf einem noch tieferen Standpunct. Man beschränkte sich einzig auf das Commentiren der Galenischen oder Hippocratischen Lehrsätze. Theophrastus Streben ging darauf, die göttliche Abkunft der Philosophie zu beweisen, und die Medicin aus der Flachheit erlernter Meinungen zur Wissenschaftlichkeit, aus einer blos oberflächlichen und einseitigen Betrachtung des Wesens vom Organismus zu einer höhern und universelleren zu erheben, die Aerzte selbst aber aus dem beschränkten Kreise ihres gewöhnlichen Handelns zur Kunstansicht zu führen. So sehr diese Tendenz sich in seinen Büchern offenbart, so würde man doch zu viel behaupten, wenn man anneh-

[redacted]

men wollte, daß ihm dieses ganz gelungen sey; immer aber wird ihm das Verdienst bleiben, zu einer Zeit, wo die meisten Gelehrten in der niedern Verstandessphäre befangen waren, einen höhern Standpunkt errungen zu haben.

Durch diese Ansicht seiner Bestrebungen wurde besonders Eine Seite seiner literarischen Thätigkeit beleuchtet, nämlich seine polemische, welche immer für besonders anstößig gehalten worden ist. Wenn man ihn darin unbedingt der Grobheit, Leidenschaftlichkeit und Streitsucht beschuldigen wollte; so wird man doch dem Urtheil von Lessing über diesen Punkt nicht ganz zuwider seyn können, welcher sagte: „Die Höflichkeit ist keine Pflicht, und nicht höflich seyn, ist noch lange nicht grob seyn. Hingegen zum Besten der Mehreren freimüthig seyn, ist Pflicht, sogar es mit Gefahr seyn, darüber für ungesittet und bösartig gehalten zu werden, ist Pflicht.“ Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann eine Polemik, welche streng darauf ausgeht, scharf das Gute vom Schlechten zu trennen, sehr ehrwürdig erscheinen, wie sie wirklich bei Paracelsus in großer Würdigkeit auftritt. Bei diesem dient auch noch dieses zur Rechtfertigung, daß er, wie wir oben gehört haben, von den Aerzten seiner Zeit so heftig verfolgt und auf das Höchste gereizt worden ist. Wer wollte bei Schmähungen ruhig bleiben? Und wie geistvoll, eindringend und wahr sind nicht meistens seine Defensionen!

[redacted]

„ * Daß sie mir verargen, daß ich anderst schreibe, sagt er, dann was ihre Schriften enthalten, geschieht nicht aus meinem, sondern ihrem Unverstand. Denn ich, wie meine Schriften beweisen, gebe nichts außerhalb dem Grund, sondern aus der Wurzel selbst, und zur rechten Meyenzeit drücke ich die Sprößlein der Wahrheit aus. Daß sie aber über eine solche wohlzeitige Schrift brumlen, geschieht nicht aus kleinen Ursachen. Denn Niemand schreit, dann der verwundet wird; niemand wird verwundet, dann der empfindlich ist; niemand ist empfindlich, dann der zergänglich ist, und nicht bleiblich. Sie, dieselbigen schreien, denn ihre Kunst ist zerbrächlich und tödtlich. Nun schreiet nichts, dann was tödtlich ist; also sind sie tödtlich, darum schreien sie wider mich. Die Kunst der Arznei schreiet nicht wider mich, denn sie ist untödtlich, und dermaßen auf einen untödtlichen Grund gesezt, daß Himmel und Erden müssen zerbrechen, ehe die Arznei stürbe. Dieweil mich die Arznei ruhen läßt, was soll mich dann bewegen das Geschrei der tödtlichen Aerzte, die allein darum schreien, weil ich sie werf' und verwunde. Das ist ein Anzeichen, daß sie selbst in der Arznei krank liegen. Dieselbige Krankheit ist Schuld an dem Kampf wider mich, indem sie sich nicht gern lassen entdecken noch offenbaren. Denn sie brumlen am Mehrsten in

* Vorrede in das Buch Paragranum.

[redacted]

dem, da ich berühre den Puls, wo er schlägt, und begehren mehr zu beschirmen ihren Abgang, dann zu verfechten was den Kranken betrifft, Kunst, Gelehrtheit, Erfahrenheit, Frömmigkeit, darin ich meines Schreibens Grund und Ursach suche. Und sie spalten ihr Verantworten und brechen ihren Grund wider mich, also daß ein jeglicher einen andern Grund führt, so doch in der Arznei ein Grund ist, nicht gespalten. Aber die Ursach solches Spaltens ist die, weil sie aus den Fragmenten gewachsen sind. Darum: Du Doctor verantworte das, Du Baccalaureus das, Du Bader das Uebrige."

„Bacchanten muß ich sie heißen, weil sie widerstreben dem rechten Grund der Natur und mit ihren Syrupen und Pillen alle arcana überschreien. Nicht ich, sondern sie verrathen sich selbst, indem sie mit solchem Schreien die Auditores überthören, daß diese von arcanis und mysteriis der Natur nicht horchen wollen: so müssen sie also ersaufen in den decoctionibus und mixturis der Aerzte."

„* Dieweil das Geschrei über mich gehet, ich sey der da in die Arznei falle, und nicht zur rechten Thür hineinsteige, wie sich gebührt, so will ich mich Leser gegen Dich verantworten, und das also: Saget mir, welches ist zur rechten Thür hinein gegangen in die

* Vorrede in Labyrinthum medicorum.

[redacted]

Arznei? Durch den Avicennam, Galenum, Mesue, Rhasim etc. oder durch das Licht der Natur? Denn da sind zwei Eingänge; der Eine Eingang ist in den bemeldeten Büchern, der andere Eingang ist in der Natur. Ob es nun nicht billig sey, daß da ein Aufsehen gehalten werde, welche Thür der Eingang sey, welche nicht? Nämlich das ist die rechte Thür, welche das Licht der Natur ist, das Andere heißt oben zum Dach hinein gestiegen, denn sie stimmen nicht zusammen. Anderst sind die Codices scribentium, anderst lumen naturae."

„ * Die so zerbrochene Künste können, zweifelhaftig sind und nichts tröstliches oder gewisses wissen, die sollen sich nicht berühmen ihr Erbtheil von Gott zu haben, sondern wie Bankharte essen sie ihres Vaters Brod im Feiern, mit Schmach, Verachtung, Gnade und Gunst."

Die philosophischen Grundsätze des Theophrastus sind im engsten Bunde mit dem Heiligsten des Menschen.

„ ** Es sind zwei Weißheit in dieser Welt, eine Ewige und eine Tödtliche; die ewige entspringt ohne Mittel aus dem Licht des heiligen Geistes, die andere ohne Mittel aus dem Licht der Natur. Die aus dem

---

* Vom Grund der Weisheit; anderer Tractat.

** Vorrede in Philosophiam sagacem.

[redacted]

Licht der Natür hat nur Eine species an sich, das ist die gerechte, unbreßhafte Weißheit. Die aus dem Licht der Natur hat zwei species an sich: die gute und böse Weißheit; die Gute hängt sich an das Ewige, die Böse an das Verdammliche."

„ * Wir sollen in den tödtlichen Schulmeister nicht so viel setzen, wie in den Untödtlichen. Denn der tödtliche Schulmeister ist nichts Anderm zu vergleichen als wenn Du nimmst ein Tuch, und netzest es im Wasser. Das Tuch ist naß, sieht dem Wasser gleich, Wasser ist da. Wer ist aber, der daraus trinken möge, als allein die Zunge ein wenig zu kühlen. Wie also der Brunnen der ist, der den Menschen tränket, und das Tuch nicht; also haben wirs von Engeln, und nicht von Tödtlichen, welche nur an der Bleiche ein wenig genetzt worden sind. Wen wollen sie tränken, da sie selbst nichts haben?"

„ ** Der Mensch soll sich verwundern, daß er hündisch ist und nicht, daß der Hund menschlich ist. Also soll man reden: Der Hund ist wie ein Hund in seiner thierischen Vernunft seyn soll, der Mensch der auch so ist, ist hündisch, denn er gebraucht hündische Vernunft und zu schlagen, der Hund nicht menschliche

---

* Von den podagrischen Krankheiten. Erst. Buch.

** Vom Fundament der Weisheit. Dritter Tractat.

Vernunft, sondern thierische. Denn das ist irrig geredet, daß man ein Thier menschlich nennt, das ist hinter sich genommen. — Der Vogel ist nicht menschlich, sondern papagaisch, dolisch, krähisch. Der Mensch der seine Zunge nicht mit mehr Nutzen braucht, wie ein solcher Vogel, derselbige ist papagaisch, dolisch, krähisch, kann nichts dann schwätzen, klappern und weiter ist kein Saft in ihm. Darum ist reden und schwätzen thierisch, papagaisch, elsterisch, spechtisch und nicht menschlich. Die Kraft der Worte aber, die soll menschlich seyn. — So die Hunde mit einander uneins werden, sich einander beißen aus Geitz, daß der Eine alles allein haben und fressen will, dem Andern nichts lassen, so ist das thierisch. Auch dem Menschen hänget an solcher Neid und Untreu, mißgünstige Art, daß einer dem andern nichts lassen will, sondern alles allein in sich selbst essen. Dermaßen wie sie einander um eine Hündinn beißen, also ist Buhlerei eine hündische Arbeit, denn solche Dinge sind alle bei den Thieren auszulesen, und wie in ihnen, also auch im Menschen. — Woher nimmt der Mensch seine Kunst, daß er kochen kann, und viel seltsame Dinge in der Küche bereiten? Aus thierischem Verstand. — Aber alle diese Dinge müssen hinweg von dem Menschen, daß weder Fuchslistigkeit, Wolfsraub, noch Schaafsmilde etc. erschein auf Erden, denn die sind tödtlich, und wer darin lebt und sich selbst wohlgefällt, derselbige lebt tödtlich,

[redacted]

und verzehrt seine Zeit in tödtlichen Dingen und nichts wird vor Gott erscheinen in seinem Reich."

„* Können wir erforschen und ergründen, wozu die Wolle an den Schafen gut sey, und die Börsten auf dem Rücken der Schweine, und können wir ein jegliches Ding dahin bringen, wohin es gehört, die roheren Speisen kochen, wie sie dem Munde wohlschmecken, welches alles nur dem Leib zu zärtlen dienet, noch viel mehr sollen wir nachforschen dem, was nicht dem Leibe, sondern dem Ewigen dienstlich ist."

Alle Gelehrsamkeit, die blos ein erlerntes, unlebendiges Wissen ohne Wahrheit des Sinnes und Ergebung des Gemüths zur Schau trägt, war ihm gänzlich zuwider: „** Dieweil die Menschen solcher Art sind, so wisset, daß man die Kinder von Jugend auf mit Fleiß lehret in den Schulen. Aus solchem Fleiß werden auch gelehrte Leute, aber nicht von oben herab, sondern in thierischer Natur, wie die Elster schwätzen lehret, der Hund durch den Reif springt, u dergl. — Sie werden gelehrt und witzig aus dem großen Fleiß, den sie haben, aber sie bleiben in der thierischen Natur, in derselben übertreffen sie sich einander, wie ein Bauernhund den Jagdhund, der Schießhund einen andern. Also sizt einer im Hof, der andere im Dorf,

---

* Vorrede in die Bücher morborum invisibilium.

** Liber Philosophiae de inventione artium.

der dritte in des Fürsten Hof; das ist der Fuchs Herodes und sein Hofgesind. Der eine ist wild, der andere heimisch, der eine wohl, der andere übel gezogen."

„* Es ist ein schön Ding um eine Rose, aber sie muß ein ganz Jahr haben, bis sie zum Gesträuch kommt, zur Dolde, zur Blume. Also auch andere Dinge. Der das Gesträuch will für eine Rose achten, der hätte keine Rosen, kennete sie nicht; der die Knospe wollte für eine Rose halten und abbrechen, was hat er? Der aber die Zeit erwartet, bis die Natur auszeucht und auf ihren Termin erwächst, der hat eine Rose. So die Natur also handelt, wie viel mehr auch das Himmlische über der Natur. Darum soll keiner vor der Zeit sich etwas berühmen, sondern die Zeit ermessen. Nichts ist aber was vor derselbigen zeitig werde. Der die Zeit nicht erkennt, der giebt ein Irrer und Verführer, bricht ab, was nicht zeitig ist, nimmt was ihm nicht befohlen."

„** Wahrheit soll man schreiben und setzen und wo man zweifelt, auch den Grund nicht weiß, das Schreiben unterlassen. Nicht daß das allein in der Arznei geschähe, sondern auch in Chroniken, in Historien und in allen andern Büchern. Also kommen die Lügen unter die Leute, die da mehr lieb haben die Fin-

---

* Philosophia sagax. L. II.

** Vorrede in den andern Tractat der Wundarznei.

[redacted]

sterniß dann das Licht. Also will ich euch, die ihr schreibet, einen Bericht geben. Die Geschrift sagt: der Buchstab tödtet, der Geist macht lebendig. Nun merket unter den Zweyen, was der Buchstab, und was der Geist sey. Das ist der Geist, der allein die Wahrheit in sich hat. Einer der da allein schreibt was die Wahrheit ist, der schreibt nicht einen Buchstaben, sondern die Wahrheit, die der Geist ist, der doch an sich selbst nicht sichtbar ist, sondern geschrieben werden muß, oder durch die Stimm an uns gelangen. Das aber ist der Buchstaben, welcher schreibt was nicht die Wahrheit ist. So nun einer schreibt was nicht Wahrheit ist, so schreibt er Lügen. Aus dem folgt daß der Buchstabe tödtet, d. i. der erlogne Buchstabe. Darum einer der da schreiben will, befleißige sich in der Wahrheit zu bleiben, damit er Niemand tödtet."

Er hielt es für ungeschickt, das Ansehen des Alters oder andere Verhältnisse im Reiche des Wissenschaftlichen geltend zu machen; der Meister, wollte er, müsse sich freuen vom Schüler übertroffen zu werden: „* Was ist höheres und löblicheres an einem auditore und discipulo, denn daß er in einer weichen Schaale liege, die da nicht erhärte, bis er seiner Disciplin gewachsene Flügel erlangt habe und alsdann den Ruthen entrinne? Ehrlich und löblich ist es dann solchen, daß

* Der erste Grund der Arznei, welcher ist Philosophia.

sie die Alten aus den Nestern stoßen. Denn Kunst und Weißheit, Zucht und Liebe sollen alle Stund erhoben werden über ihre Meister und aufwachsen wie eine junge Buche, die durch ihr Aufwachsen den alten Buchen ihr Lob nimmt."

In Beziehung auf die Medicin selbst besteht ein besonderes Verdienst unsers Theophrastus darin, daß er sie gleichsam in eine höhere Region des Geistes versezte, und sie dadurch, daß er von ihrer bürgerlichen Lage im Staate gänzlich abstrahirte, mit einem reineren Gehalt begabte. „* Das Höchste so wir Aerzte an uns haben ist die Kunst, nachfolgend das dem gleich ist, ist die Liebe, deren zweyen Beschluß ist die Hoffnung. So nun das Höchste bei uns die Kunst ist, so besteht derselbige Theil in den hohen Dingen, nämlich in der Gewalt von oben herab, nachfolgend in unserer Erfahrenheit, und zulezt in der erfahrnen Anweisung. Jedoch liegt das Hauptstück in der Erfahrenheit der Kunst. Gleicherweiß ist es mit der Liebe, die auch in den hohen Dingen mit begriffen wird, d. i. daß wir diese Gewalt aus der Liebe Gottes empfangen, zum andern daß wir's in derselbigen Liebe wiederum austheilen. Denn aus ihm ist sie da, also durch uns soll sie gegen den Dürftigen gehen; zum dritten, daß wir

* Vorrede zum Spitalbuch.

[redacted]

dieselbige in solcher Liebe brauchen, als betreffe es uns selbst. Der höchste Grund der Arznei ist die Liebe, denn in welchem Maaß die Liebe ist, dermaßen wird auch das Wetter über uns gehen, d. i. ist unsre Liebe groß, so werden wir große Frucht in der Arznei dadurch schaffen; wird sie preßhaftig seyn, so werden unsere Früchte mangelhaft gefunden. Denn die Liebe ist die die Kunst lehrt, und außer derselbigen wird kein Arzt gebohren. Also stehet auch die Hofnung in den hohen erfahrnen Dingen, d. i. daß wir in unsere Kunst vertrauen sollen und eine Hofnung haben, daß sie nicht fehlen werde. So wir aber in der Hofnung fehlen, so fehlen unsre Früchte, Ursach: wo die Hofnung nicht ist, ist gut wissen, daß derselbige nichts kann. Denn der allein hofft, der es weiß; der es nicht weiß, hofft nicht, sondern zweifelt; der es weiß und hofft, der fehlt nicht und zweifelt auch nicht. — Also ihr Aerzte, was ist uns nütze der Nahm, der Titel, die hohe Schul, so wir nicht die Kunst auch haben. Die Kunst macht den Arzt, nicht der Nahme, noch die Schul. Was ist uns nütz, daß wir groß Ansehn und großen Pomp führen, so wir die Kunst nicht kennen? Was ists, daß wir groß geachtet werden bei Fürsten, Herren, Städten, Ländern, daß man uns große Dignität, Ehre und Zucht erbeut, so es kommt in die Stunde der Noth, da wir sollen die beschehene Ehre ehrbittig bezahlen, so wir die Kunst nicht haben? Welche ziert die Ehre, der

[redacted]

Talar, anderst als diejenigen, die da mit ihrer Kunst solches verantworten können?"

„* Die Kunst läßt sich nicht ererben, noch aus Büchern abmahlen, sondern sie muß etliche Mahl gegessen, ruminirt und masticirt werden."

„** So die Arznei eine Kunst ist, so ist sie nicht ein Experiment. Die Kunst probiert sich selber und ist gerecht. Das Experiment ist fallax, darum ist's keine Kunst."

„*** Darum ist mein Fürnehmen, daß sich kein Arzt behelfe des Spruchs: experimentum fallax, sondern scientiam suche; so ist es nicht fallax, auch nicht den Spruch halte: judicium difficile, welches eben so wohl mißredet ist. In dieser Zeit soll es nicht also seyn; wiewohl der Spruch bei ihm selbst so gewesen ist. Denn Hippocrates giebt zu verstehen, daß ihm das Judicium schwer gewesen, und andern noch viel mehr. Sehet ein jeglich Werk an, das von der Hand gemacht wird, wie z. B. ein Bild. Ein jeglicher mag ein Bild machen, der nur Holz und Eisen hat. Was ist aber das? Einer macht experimentaliter, so mag ein Engel ein Teufel werden, der andere cum scientia, so wird es, was es werden soll. Versuchen und mit Wissen

---

* Vorrede in das andere Buch der großen Wundarznei.

** De Peste in addition. L. I.

*** Vorrede zum dritten Buche der großen Wundarznei.

[redacted]

handeln oder thun ist zweierlei. Das sollen wir aber wissen, daß der Arzt dahin kommen muß und soll, daß judicium non difficile, experimentum nicht fallax sey, das mögen wir erlangen durch scientia. Ein todter Buchstab soll nichts; so soll auch kein Experiment ohne scientia."

Die Medicin, nach der Idee des Theophrastus, hatte überhaupt einen höhern Ursprung: „* Das höchste und erste Buch der Arznei heißt sapientia, ohne dieses Buch wird keiner etwas fruchtbares ausrichten. Und das ist sapientia, daß einer wisse, nicht wähne. — Zu gleicherweise wie die Sonn auf uns scheint, also müssen auch die Künste von oben herab auf uns scheinen. Denn was ist Weißheit? als allein die Kunst, daß ein jeglicher sein donum, sein officium wisse und kenne. Und das mögen wir so wenig aus uns selber haben, als wenig wir Tag und Nacht, Sommer und Winter haben mögen. Sie thun nichts als Lernen, und mögen doch nicht kommen auf die Kunst der Wahrheit."

„** Die Arznei ist getrennt in zwei Theile, in den Weg des natürlichen Lichts, und in die fragmenta, welche als Brosamen vom Tisch hinabfallen. Der nach dem Weg der Natur handelt, überfleußt in beiden Phi-

* Labyrinthus medicorum Erstes Capitel.

** De Peste L. I.

losophieen des Himmels auch der Erde. Mit was grosser scientia dieser begabt ist, ist leichtlich zu erkennen, so daß ihm weder Leben, Gesundheit, Krankheit noch Tod verborgen ist. Wie mißlich es aber um den andern Theil der Arznei steht, vernimm also: Sie haben Experimente, mangeln aber der Krankheit, so ihren Experimenten dienstlich ist, d. i. sie vermeinen Kunst zu haben, hätten sie nur auch gereimte Krankheiten dazu."

„* Saget ihr: es ist genug an den Büchern, die wir haben, so fehlet ihr im Grunde der Arznei. Denn neue Zeit bringt neue Bücher und tilgt die alten ab. Das ist der Fehler den ihr habt, daß ihr die Natur in ihrem Licht nicht erkennet, und den Ursprung aus der Natur suchet, nicht aus den todten Buchstaben die längst verzehrt sind. So studiert ihr im Schatten, seyd Schattenärzte."

Die Medicin beruhte nach seiner Vorstellungsart auf vier Säulen, der Philosophie, Astronomie, Alchymie und der Tugend. (S. hierüber das ganze Paragranum und die Vorrede zu demselben.) „Auf den vieren, sagt er, will ich fußen, eines jeglichen Gegentheil erwarten, und Acht haben, ob außerhalb der vieren ein Arzt gegen mich aufstehen wird. Diese sind der Arzt, der Mensch nicht; sie sind Erkenntniß

---

* Fragmente zur großen Wundarznei.

[redacted]

der Krankheit, sie sind Zeichen, sie sind die Arznei, in ihnen liegt der Arzt, hierin des Kranken Trost und Hofnung. — Was ist das Erste der Arznei? Daß der Arzt wisse das, so vor dem Menschen gewesen ist, dasselbige ist Philosophia; sie tractirt nichts nach dem Menschen, sondern was vor dem Menschen. Es werden sonach zwei Philosophie gebildet, der Dinge der untern Sphär, und der Dinge der obern Sphär. Also kann ich sagen, daß die Philosophie zweierlei sey, also auch zweierlei Eingang der Arznei. Ein jeglicher Theil ist für sich selbst zweifach; denn jedwede Sphär hat zwei Element. Darum ist der Astronomius der Philosophus des Himmels und der Luft, und was der Astronomus weiß, soll auch der Philosophus wissen, und hingegen Astronomus Philosophiam. Sie heißen beide Philosophi, auch beide Astronomi; jedweder ist ein Astronomus, jedweder ein Philosophus. Der Eine braucht die astra in der untern Sphär, der Andere die mineralia in der obern Sphär; also ist minera und astrum Ein Ding. — So nun der Arzt aus der Natur wachsen soll, was ist die Natur anderst, dann die Philosophie? Was ist Philosophie anderst, dann die unsichtbare Natur? Einer der die Sonne und den Mond erkennt und weiß mit zugethanen Augen, wie die Sonne und der Mond ist, der hat Sonne und Mond in sich, wie sie im Himmel und am Firmament stehen. Das nun ist die Philosophie, daß sie im Menschen wie außerhalb unbegreiflich

[redacted]

sieht, wie einer, der sich selbst im Spiegel sieht. — Einer der da will ein Philosophus seyn, und darin kein Falsch legen, der muß den Grund der Philosophie dermaßen setzen, daß er Himmel und Erde in Einen Microcosmum mache, und nicht um ein Härlein fehlschieße. Also auch einer der da will aus dem Grund der Arznei schreiben, der muß auch nicht um ein Härlein fehlen anderst, dann daß er aus dem Microcosmo den Lauf der Himmel und der Erden mache. Also daß der Philosophus nichts anderst findet im Himmel und in der Erden, dann was er im Menschen auch findet, und daß der Arzt nichts findet im Menschen, dann was Himmel und Erde auch haben. — Die Natur ist der Arzt, du nicht. Aus ihr mußt du, nicht aus dir. Sie sezt zusammen, du nicht. Sie hat die Arcana gewaltig gesezt und zusammen componiert, was da zusammen gehört. Lernet, daß ihr sie verstehet und wisset, nicht daß ihr euch selber verstanden habt, und die Natur nicht. — Du mußt dich anderst einrichten, dann wie die Humoralisten angefangen haben, die im Koth der Humoren ersäufen wollen, deren Weißheit auf nichts anders gerichtet ist, dann zu purgieren, clystieren 2c. Die Humores müssen hintangelegt werden, und die Eigenschaften der Elemente herfürgenommen und in denselbigen gesucht was Gebrechen sey. Diese werden dich nichts lehren von den Humoribus, sondern dich in den wahrhaften Grund der Arznei führen, in wel-

[redacted]

chem du bisher irre gehest, und betrüglich fürfahrest in allen deinen Krankheiten. — Ihr sollt euch dermaßen in Wissenheit richten, daß ihr kennet den Ursprung des Glücks oder Unglücks, so ihr das nicht könnt, so stehet von der Arznei ab. Denn den Kranken tödten, ist nicht ein Unglück, den Kranken gesund machen ist auch kein Glück. Es ist das Ende, nach welchem ein jeglicher kommen kann, welches ein jeglicher sucht. Denn das Ende bewährt, wer im Glück oder Unglück wandelt, im Wissen oder im Unwissen.

Ein Alchymist ist dem Theophrastus derjenige, welcher das, was aus der Natur dem Menschen zu Nuz wächst, dahin bringt, wohin es von der Natur verordnet wird. In diesem Sinne beschreibt er die Alchymie als die dritte Säule der Medicin: „Nicht wie die wähnen, welche sagen: Alchimia mache Gold, mache Silber; das Fürnehmen ist einzig: mache arcana, und richte dieselbigen gegen die Krankheiten. Da muß es hinaus, das ist der Grund. Denn alle diese Dinge gehen aus Anweisung der Natur, und ihrer Bewährung vor sich. So wollen die Natur und der Mensch in Gesundheit und in Krankheiten zusammengefügt, gebracht, und verglichen werden. Hierin liegt der Weg der Heilung und der Gesundmachung. Solches alles bringt zu Ende die Alchymie, ohne welche diese Dinge nicht geschehen mögen. Alle arcana sind also Arzneien, und alle Arzneien arcana. — Meinet ihr, daß ich un-

billig meinen Grund in die Kunst Alchimiam setze, die mir anzeigt, was da wahr ist, und was ihr nicht zu probieren wisset. Soll es nicht gut seyn, eine Kunst zu probieren und an den Tag zu bringen? Soll sie nicht billig der Grund der Arznei seyn, da sie das Wissen eines Arztes probiert, zeigt und bewährt? Was gedünket euch, daß ein Urtheil einem Arzt nuz sey, wenn er spricht: „Es schreibt Mesue, Rhasis, Plinius, Dioscorides, Macer, von der verbena, sie sey dazu und dazu gut.“ Das aber, was du redest, kannst du nicht probieren, daß es wahr sey. Was gedünket dir von einem solchen Urtheil? Urtheile selbst, ob das nicht mehr sey, der da weiß zu probiren, daß das wahr sey, was drinnen ist. Das kannst du aber nicht ohne die Alchimia. Und wann du schon noch so viel liesest und wissest, so ist dein Wissen kein Wissen.“

Von der vierten Säule oder proprietas des Arztes schreibt er also: „Ob ich nicht mit Recht verlange die Redlichkeit eines Arztes und sie einen Grund, eine Säule der Arznei seyn lasse? Was ist aber des Arztes Redlichkeit? Ja, Ja, Nein, Nein. Das ist seine Redlichkeit, darauf soll er gründen. So nun Ja soll Ja seyn, so muß er dermaßen die Arznei im rechten Grunde wissen, daß das Ja ein Ja sey und werde; also soll auch Nein das Nein seyn. Darum soll er wissen, was das Nein der Arznei sey, woraus folgt, daß die Redlichkeit des Arztes auf der Wissenheit der Kunst

[redacted]

stehet, welche Wissenheit gehet und kommt aus dem gemeldeten angezeigten Grund, außerhalb sich keiner mag redlich heißen oder melden in der Arznei. — Nicht die Leichtfertigkeit will Gott mit der Arznei begaben, sondern er will, daß sie geschehe durch die Wahrhaftigen. Denn da er die Kunst geschaffen und gegeben hat dem Menschen zu Nuz, welches Niemand widersprechen kann, so muß sie allein in der Wahrheit stehen, und in gewisser Wahrheit, nicht in zweifelhafter Kunst, sondern in gewisser Kunst."

Der Mensch besteht nach seinem Ausdruck: aus Mercurius, Sulphur und Sal. Das Leben desselben nennt er einen astralischen Balsam, eine balsamische Impression, ein himmlisches und unsichtbares Feuer, eine eingeschlossene Luft, einen tingirenden Salzgeist. Seine Vorstellungsart von der organischen Natur ist in folgenden Büchern enthalten: nämlich in den Büchern de generatione rerum naturalium, de crescentibus rer. nat., de conservationibus rer. nat., de vita rerum nat., de morte rer. nat., de resuscitatione rer. nat., de transmutatione rer. nat., de separatione rer. nat., de signatura rer. nat. Eine jede Krankheit konnte aus folgenden fünf Ursachen entspringen: Aus dem ente astrorum, dem ente veneni, dem ente naturae, dem ente spirituali, dem ente Dei.

Ferner aber auch aus dem tartaro, d. h. von Ursachen, die von Außen an den Menschen kommen, durch

Speise und Getränke (S. de origine morborum ex tartaro). Endlich kann aber auch der Ursprung derselben nicht natürlich seyn (S. de morbis invisibilium). Die Frauenzimmerkrankheiten entspringen aus der matrix (S. de origine morborum matricis).

Er war ein entschiedener Gegner der Meinungen der arabischen und griechischen Aerzte, besonders von Galenus, wie er auch den Avicenna öffentlich verbrannt haben soll: „* Es ist die größte Verführung, die zu meiner Zeit umläuft, daß viele nichts anderst wissen, als ein wenig der Sprach Graecorum. So nun einige Bücher bei den Griechischen angefangen haben, vermeinen sie, dieweil die Sprach die Bücher regiere, so regiere sie auch die Kranken. So lernen sie die griechischen Bücher lesen, und so sie dieselbigen auslernen, so können sie nichts."

„** In der Arznei stehet ein ofnes Thor, dadurch mögen eingehen die Griechen, die Arabischen, Chaldäischen, Barbarische, Teutsche, Welsche, gute und böse, ehrliche und unehrliche, und was vor Faulheit sich nicht mehr ernähren kann. Es ist ebensowohl dem Leichtfertigen, wie dem Tapfern offen. Bisher ist vermeint worden, die Griechen seyen das Thor, da sie doch nur die

* Von den Franzosen. Das erste Buch von Imposturen die 15te.

** Vorrede der Bücher Berthonei.

[redacted]

sind, die zum Thor eingegangen und unter den Tapfern wohnen. Was nun also dadurch geht, das kommt ohne Arznei nicht heraus, bringt etwas mit sich, es sey gut oder böß. Welche recht ein- und ausgehen, die bringen der Natur Kraft mit sich, die andern das Schwätzwerk Etwa ist auch vermeint worden, daß Mompelier das Thor der Arznei sey und Salern, ist doch nichts von ihm gebracht worden, denn ein roth Baretlein. Etwa ist Avicenna vermeint worden, und ist doch nichts aus ihnen gebracht, als die Zahl de febribus und humoribus."

Bei dieser Abneigung gegen die griechischen Aerzte zeugen doch seine vortrefflichen Commentarien zu einigen Aphorismen des Hippocrates, wie werth ihm diese erfahrungsreichen Sprüche gewesen seyen. Dessen Bemerkungen zum ersten Aphorismus mögen zum Beweise hiervon dienen:

„* Unser Leben ist kurz gegen andre. Gold, Silber bleibt bis in das Ende des Feuers. Stein und Salz deßgleichen. Der Mensch aber bleibt nicht, hat den kürzesten Termin, keine bestimmte Stund, alle Tage muß er davon. Denn der Mensch überschleicht, übersieht andre Geschöpfe. — Ars longa. Die Kunst ist lang in einem Weg: es ist angefangen worden zu suchen von Anfang der Welt, bis auf meine Zeit und ist noch kein

* Commentaria in Aphorismos Hippocratis.

End gefunden. Die Krankheit ist schnell; die Kunst langsam, so wird der Kranke versäumt. Denn die Aerzte haben noch kein Ende der Kunst, und was sie haben, ist so langsam, daß die Krankheit die Kunst übereilet. Dessen kann sich Hippocrates wohl beschreien, denn auch seinen Nachfolgern hängt das an. — Die Kunst der Arznei steht in der Philosophia, Astronomia, Alchimia und Physica. Nun mag Hippocrates wohl sagen, daß die Kunst lang sey, denn die vier Säulen der Arznei zu ergründen, braucht es eine Zeit. Wie fliegen ohne Federn nichts soll, so soll es auch nichts in der Arznei. Die Federn aber wachsen zu lassen, braucht es eine lange Zeit, bis die Kunst perfect ist. Dem Kranken ist die Kunst lang, denn es wird ihm langsam geholfen. Kunst und Arznei sind zweierlei; um die Hülfe und die Krankheiten zu erkennen, ist die Kunst langsam, die Arznei aber ist schnell. Daß die Kunst langsam sey, machen die Irrgänge, welche in der Arznei sind. Als ich sagte: die Kunst sey kurz, und das Lernen langsam, so ist wohl zu bedenken, daß das Irrgehen auch zu den Zeiten des Hippocrates gewesen sey. Darauf redet er: die Kunst ist lang, d. i. wird mehr gebraucht, als noth ist. Daß die Kunst kurz sey, beweißt die Erkenntniß, so im Arzt seyn soll. Die Kunst des Irrgangs aber ist lang, denn die Sucher sind nie an das Ende gekommen. Was also Hippocrates in diesen Puncten gesagt hat, ist nicht ohne Ursache geschehen.

[redacted]

Denn Suchen ist bei ihm gewesen, das donum finis ist ihm nicht gegeben worden, darum ist Hippocrates gestorben vor der Kunst. Sie ist lang, das Leben aber kurz. Wo das donum finis aber ist, da ist die Kunst für kurz, das Leben aber lang gegen die Kunst zu rechnen."

„Judicium difficile etc. Wenn die Zeit der Herr des Arztes ist, so ist die Arznei nicht gewiß in seiner Hand. Daraus folgt auch, daß es kein gut Urtheil werden kann. Denn in allen Hauptstücken der Kunst ist ein Zweifel, und in keinem ein Grund. So aber die vier Säulen, wie ich gemeldet habe, in gutem Wissen sind, so ist nimmer also, sondern das Leben ist lang, die Kunst ist kurz, und die Zeit muß sich biegen lassen und regieren, das Experiment liegt im Zaum gebunden. So mag ein Urtheil gesprochen werden, das nicht zweiflich, mißlich oder fehl sey, so der Arzt die Gesundheit aufrichten."

Er war ein entschiedener Gegner der Humoral-Pathologie, und zeigt überhaupt auch in Hinsicht mancher practischen Grundsätze, die mit dieser Vorstellungsart zusammenhangen, und welche in den neuern Zeiten häufig zur Sprache gekommen sind, ein sehr richtiges und eindringendes Urtheil, z. B. in Rücksicht des Mißbrauchs der evacuirenden Methode. „* Ihr

* Gründlicher Unterricht vom Aderlassen.

[redacted]

beschuldigt oftmahls ein Blut, es sey ungesund, darum weil es zu Boden fällt, welches aber nicht Schuld an der Ungesundheit ist, deßgleichen, daß oft ein Blut nicht färbet, trocken oder wäßrig ausfließt, — dasselbige Blut aber das euch unter die Augen fällt, liegt nicht an dem Ort wo der Schmerz ist, sondern weit hinten. — Sie haben auch hiebei kein Urtheil in Erkenntniß des Bluts; denn alles Blut so heraus kommt, ist von Stund an todt, wer will aus dem Todten den Lebendigen beurtheilen? Betrachtet einen Menschen der da gesund ist, wie er an sich ist; darnach wenn er krank, wie weit von der Gesundheit entfernt; darnach wenn er todt ist, wie so gar unkenntlich, daß Niemand deß Richter seyn kann, was er gewesen ist. Nun so ist es auch vom Blut zu verstehen, sobald es vom Leib kommt, ist es todt; wer kann nun aus dem todten Blute grosse Dinge urtheilen, das dazu krank gewesen ist? Dein Urtheil über das Lebendige soll aus dem Lebendigen gehen. Du sagst wohl: das Blut ist faul; ja im Scherben ist es faul, im Menschen nicht."

„* Der Arzt soll sich nicht berühmen mit der Vielheit der Stuhlgänge, nur mit rechtschafner Egestion, daß diese gefunden und gegeben werde. So groß ist aber der Unverstand der Aerzte, daß sie nichts wissen von diesem Aphorismo, täglich sich sein berühmen, und

* Commentarium in Aphorism. XXIII.

[redacted]

ihn nicht verstehen. Ey sagen sie: wie kann er nur krank seyn, wir haben ihn so oft purgiert, clystiert auf viele Stuhlgänge rc. Was ist das für eine Red? Eurer eignen Schand berühmet ihr euch, daß ihr es nämlich nicht verstehet."

„* Ihr rathet oftmahls Ader zu schlagen, so die Krankheit im Magen liegt, zu verstehen wie Einer der etwas in einer Stadt verlohren hat, weiß daß es darinnen ist, aber nicht an welchem Ort. Diesen werdet ihr vergleicht, was der ganzen Kunst der Arznei ein Spott ist."

„** Ihr sagt viel vom bösen Blut, und euer keiner weiß, was das böse Blut sey. Ihr sagt viel und sonst nichts als vom verstockten Blut, verbronnenen, faulen u. dgl. Es ist eine große Thorheit, daß ihr gesunden Leuten purgieren und zu lassen rathet. Die sind gesund, die der obern und untern Sphär widerstehen. Ihr aber heißet die Gesunde krank, und darauf hin sollen sie arzneien, purgieren und lassen."

„*** Wenn ein Arzt nichts mehr kann, so räth er ins Bad, gerade als wenn Einer Unsinnigkeit mit Tanzen vertreiben wollte."

Sehr richtig bemerkt er über die Curmethode der

---

* Vom Aderlassen, anderer Tractat.

** Vom Purgieren und Aderlassen.

*** Vom Schröpfen.

Wassersucht: „* Das ist nicht die Cur: Ausleeren; es ist expulsio superfluitatis. Die Cur ist, daß nichts mehr wächst, daß du also eingedenk seyest der Tinctur von marte, die allein thut's, — also durch martis essentias wirst du den Wassersüchtigen dahin bringen, daß er nimmer in die Krankheit fallen wird."

So sehr das Gute und Sinnvolle der theophrastischen Grundsätze und Lehrmeinungen, wie dieses bisher geschehen ist, eine Auszeichnung und Werthachtung verdient; so kann es dennoch damit nicht gemeint seyn, alle die sonderbaren, unverständlichen, grillenhaften und phantastischen Vorstellungsarten in Schutz zu nehmen und zu vertheidigen, welche die Schriften desselben in großer Menge darbiethen. Daher es für diesen Zweck nicht undienlich seyn möchte, auch einige Proben dieser Art hier anzuführen. So war er z. B. sehr abergläubisch; erzählt ** daß ihm und seinen Schülern in denen Jahren 1632 bis 1636 in Preußen, Ungarn, Schwaben viele Sterngeschoß vorgekommen seyen, worauf Pest, Colik, Kinderpocken gefolgt seyen. — Die Distel sey ein stachelicht Kraut, zeige also mit ihrer Signatur an, daß in ihr eine verborgene Kraft verborgen sey für Stechen um die Brust und in der Seite.

---

* De Elleboro.

** De pestilitate. Tract. I.

[redacted]

„ * Es geschicht oftmahl, sagt er an einem andern Orte, daß einem Menschen Beulen, Striemen oder blaue Mähler gähling am Leib ausfahren, als sey er mit Stecken geschlagen; wem dieses ohne natürliche gute Ursache geschieht, der denke nicht anderst, als es sey von einem Zauberer geschehen. — Es soll also der Arzt Achtung geben, wenn sich übernatürliche dolores zutragen, es nicht für natürlich zu erkennen, zu halten und apothekarische Arznei dagegen brauchen. Derohalben kann der Medicus was er kennen und wissen soll, nicht alles auf der hohen Schule lernen, sondern er muß auch zu Zeiten zu alten Weibern, Zigeunern, Schwärzkünstlern, Landfahrern, alten Bauersleuten und dergleichen unachtsamen Leuten mehr in die Schule gehen."

Höchst sonderbar ist auch seine Invektive gegen die Franzosen. ** Vom Nahmen derselben nämlich, weil sie Galli heißen, behauptet er, entspränge ihnen aus der Natur etwas gleich den Hahnen. Diese könnten nun aus dreierlei Ursache mit denselben vergleicht werden. Einmahl wegen ihrer überschwenglichen Hoffart, die sie in ihrer Influenz über alle Nationen trügen, dann wegen ihrer untreuen Art, drittens wegen ihrer Zanksucht mit allen Fremden, indem sie immer mit ih-

* Philosophia occulta.

** Interpretatio vaticiniorum Paracelsica.

ren Umländern Haber und Zank gebraucht und was sie vermogten vertrieben und unterdrückt hätten.

Ich komme nun noch auf die Berichtigung einiger unrichtigen Meinungen über die Wirksamkeit des Theophrastus bei seinen Zeitgenossen, und auf die Beleuchtung einiger Vorwürfe, die insgemein gegen ihn vorgebracht zu werden pflegen. Schon die oben angeführten Zeugnisse sprechen für die große Reputation, in welcher er gestanden haben müsse. Auch Barthius sagt von ihm: „ * Ego de Theophrasto praeclara sentio, admiranda praestitit, sed qui eum perfecte intelligat, et quae ipse fecit, faciat, nondum audivi." Noch mehr aber beweisen seine Consultationen, welches Ansehen er als Arzt und Practiker gehabt habe. Der berühmte Erasmus suchte bei ihm Hülfe, die er ihm auch gewährte. „ ** Demiror, schreibt ihm darauf Jener, unde me tam penitus noris, semel duntaxat visum. Aenigmata tua non ex arte medica, quam nunquam didici, sed misero sensa verissima esse agnosco. — Non possum polliceri praemium arti tuae studioque par, certe gratum animum polliceor." Ebenso ertheilte er dem Stadtschreiber Reisner in Mindelheim einen medicinischen Rath, ***

---

* Barthius apud Scholzium. Epist. med. LXXX.

** Epistola Erasmi Roterdami.

*** Consilia medica Theophrasti.

[redacted]

mit dem Bemerken: er bedürfe dann in sechs Jahren keines Raths weiter, welches sich auch durch den Erfolg bewährte. Denn dieser, zuvor beständig krank, wurde völlig gesund und erreichte ein Alter von 70 Jahren, nach der Erzählung Huserus. Auch Franz. Boner, ein polnischer Edelmann in Cracau, als ein Beschützer der Gelehrten in der damaligen Zeit bekannt, consultirte ihn. Eben so Hr. von Leipnik, der Erbmarschall von Böhmen. — Er lebte überhaupt in beständiger Thätigkeit: „* Ceterum in rebus meis, drückt er sich hierüber in einem Briefe aus, pergere nec desino, nec tempus rapit horam nec Venus, sed continuus labor, jamjam in his, jamjam in aliis, item ut incepi quae scribere placent, scribo et quae astra, et quae tellus imperant, ausus sum depictis illis Physicis scribere et imprimi facere.“

Die meisten Calumnien gegen Theophrastus rühren von dem berühmten Buchdrucker Oporin, seinem Schüler, her. Diesem erwieß jener sehr große Wohlthaten; allein im Eingedenk derselben griff ihn dieser nachher am heftigsten an. Jedoch bezeugte er nach seinem Tode eine große Verehrung gegen denselben und bereute sein voriges Betragen, wie dieses Conring selbst, ein Freund des Theophrastus, angiebt. Ein anderer Gegner desselben Erast, geht in seinem

* Epistola Theophrasti.

Eifer so weit, daß er der gemeinsten Wahrheit wider- spricht, wodurch er selbst den besten Beweis für die Unwahrheit seines Urtheils liefert. Oporin wirft ihm besonders das Laster der Trunkenheit vor. Nun ist es in der That nicht zu läugnen, daß viele seiner Schriften mit einer so glühenden Heftigkeit geschrieben sind, daß man diesem Vorwurf leicht Glauben beimessen könnte. Diese Neigung zum Trinken, wenn sie ihn wirklich beherrscht haben sollte, kann leicht durch seine viele und beschwerliche Reisen, seinen häufigen Aufenthalt in Wirthshäusern hervorgebracht und begünstigt worden seyn. Ferner tadelt Oporin seine Verschwendung; nennt ihn: pecuniae prodigus profusor. Darüber hat sich Theophrastus selbst folgendermaßen erklärt: „* Ob ich schon das Geld mit guten Gesellen verthumle, so ist doch meinem Hauptgut nichts abgegangen; denn die Kunst ist mein Hauptgut, die verläßt mich mit Gottes Hülf nimmermehr. Ich habe also ein beständiger Gut dann ihr, da die Kunst mein Gut ist und bester Reichthum. Dieses kann mir kein Dieb stehlen, kein Feuer, Wasser oder Räuber nehmen. Man nehme mir auch den Leib, so nimmt man doch die Kunst nicht, denn sie ist in mir verborgen und ein unbegreifliches Ding; derohalben gehts mit mir dahin, wie der Wind. Sehet ein solches Gut hab' ich, welches

* De mysteriis vermium.

[redacted]

übertrift Haus und Hof, Kleider, Geld, Silber und Gold und all' euer Vermögen, denn es ist beständig.''

Rühmlicher als Oporin spricht ein anderer Schüler des Theophrastus, Franciscus, von seinem Lehrer: „* Pari industria, sagt dieser, novi ipsum leprosos, hydropicos, epilepticos, podagricos, morbo venereo affectos, alios inumeros infirmos gratis sanare, id quod Galenici Doctores non potuerunt imitari." Den sprechendsten Beweis für die Richtigkeit des hier Gesagten lieferte er nach Bitiskius in Nürnberg, ** als er von den dortigen Aerzten wie ein Großsprecher und Charlatan verschrieen worden war. Er ging nämlich, um diese Nachreden zu widerlegen, den Magistrat der Stadt an, ihm einige unheilbare Kranken zu übergeben. Dieser übergab hierauf einige an der Elephantiasis leidende Kranke seiner Heilung, welche er auch glücklich und umsonst bewerkstelligte; worüber in den Archiven der Stadt Nürnberg sich die Zeugnisse befinden sollen.

Theophrastus selbst war nicht sehr mit seinen Schülern zufrieden. „*** Hütet euch vor den Auditoribus, die ich in Basel verlassen habe, sagt er, die mir haben den Urin aufgewärmt, die mir haben die Federn vom Rock gelesen, mir gedient und gelächelt; die wie die

---

* Epistola ad Neandrum.

** Praefatio Bitiskii.

*** Fragment des Paragrani.

Hündlein um mich geschlichen und mir angehangen sind. Das sind und wird Erzschelme geben über alle impostores, und neue und zukünftige Aerzte. Es seyen also alle gewarnet: hütet euch vor ihrem Gift. Sie berühmen sich meiner, und wo sie Ehre einlegen, haben sie's von mir, aber sie sind zu frühe aus der Schule gekommen, wie ein Dieb, der sich frühe aus dem Haus stiehlt, ehe man aufsteht. So sind sie auch aus der Schul gegangen, haben nicht erwartet die Kundschaft ihres redlichen Abzugs."

"* Was ich von Aerzten gebohren habe, davon sind aus den hundert von Pannonien zwei wohl gerathen, aus der Consin Poloniä drei, aus den Regionen der Sachsen zwei, aus Bohemien Einer, aus den Niederlanden Einer, aus Schwaben keiner, wiewohl in jeglichem Geschlecht große Zahlen gewesen sind. Ein jeglicher hat meine Lehr nach seinem Kopf gesattelt. Einer führt mirs in einem Mißbrauch zu seinem Seckel, ein anderer zeucht's in seinen Hoffart, ein anderer glossirt's und emendirt's, und im Fürlegen für mich waren's erstunkene Lügen. Mancher schätzt sich selber für witziger dann in ihm war; mancher konnte es, ehe ers verstunde. Mancher verstund es, und es mangelte wo es am nöthigsten war."

Man hat auch oft seine Großsprechereien sehr

* Vorrede der Bücher Bertheoneä.

lächerlich finden wollen. Allein bei der großen Ehrlichkeit, in der er immer sich zeigt, erscheinen auch diese in einem günstigeren Lichte. Er sagte selbst, was er von sich hielt, treuherzig und ohne Verstellung. Andere, wenn sie auch dasselbe von sich glauben, heucheln Demuth und Bescheidenheit, sind aber eben so ruhmsüchtig, ohne so ehrlich zu seyn.

Endlich hat man ihm auch sein ungestümes, zorniges Wesen, überhaupt seine Unverträglichkeit zum Vorwurf gemacht, wogegen er sich selbst aber mit diesen Worten vertheidigt: * „Nicht daß es genug sey, mich in etlichen Artikeln anzutasten, sondern auch das gehört dazu: ich sey ein wunderlicher Kopf mit verkehrter Antwort, wäsche nicht jeglichem nach seinem Gefallen auf, antworte nicht einem jeglichen auf sein Fürnehmen mit Demuth. Sie schätzen und achten das eine große Untugend an mir zu seyn; ich selbst aber schätz' es für eine große Tugend, wollt nicht, daß es anderst wär wie es ist, mir gefällt meine Weiß ganz wohl. Damit ich mich aber verantworte, wie meine wunderliche Weiß zu verstehen sey, so merket also: Von Natur bin ich nicht subtil gesponnen, es ist auch nicht meine Landesart, daß man etwas mit Seidenspinnen erlange. Wir werden auch nicht mit Feigen erzogen noch mit Meth, noch mit Waitzenbrod, aber mit Käß, Milch und Ha-

* Sechste Defension.

berbrod. Es kann nicht subtile Gesellen machen. Zu dem, daß einem all' sein Tag anhängt, was er in der Jugend empfangen hat, dieselbige ist sehr grob gegen jene Subtile, Katzreine, Superfeine. Denn die, welche in weichen Kleidern und Frauenzimmern erzogen werden, und wie die wie in Tannzapfen erwachsen verstehen einander nicht wohl. Darum so muß der Grobe grob zu seyn geurtheilt werden, ob derselbige schon gar subtil und holdselig zu seyn vermeint. Also geschieht mir auch, was ich für Seiden achte, heißen die andern Zwilch und Trillich.

Nun aber merket weiter auf, wie ich mich gegen das entschuldige; daß ich rauhe Antwort gäbe. Die andern Aerzte können wenig der Künste, behelfen sich mit freundlichen, lieblichen, holdseeligen Worten, bescheiden die Leut mit züchtigen und schönen Worten, legen alle Ding lieblich mit sonderlichem Abschnitt dar. Dagegen sag' ich: Was willt? hab' jetzt nicht der Weil, es ist nicht so nöthig. Also haben sie die Kranken genarrt, daß sie ganz im Glauben sind, freundlich, liebkoßleben, Federklauben, Zuthütlen, viel gramanzen sey die Kunst und die Arzney. — Mein Fürnehmen ist, mit dem Maul nichts zu gewinnen, allein mit den Werken. So sie aber des Sinnes nicht sind, so mögen sie billig nach ihrer Weiß sagen: ich sey ein seltsamer wunderlicher Kopf, gäbe wenig guten Bescheid aus. Es ist nicht meine Meinung, mit freundlichem Liebkosen mich zu

[redacted]

ernähren. Darum so kann ich das nicht brauchen, was sich mir nicht fügt, und ich nicht gelernt habe."

In Wahrheit, einem Manne wie Theophrastus stand mit Recht der Spruch zu:

Alterius non sit, qui suus esse potest!

[redacted]

Ueber
die Gewissensfreiheit im Staate.

I.

Da die ersten Christen sämmtlich Juden waren, und sich anfangs selbst nur für eine jüdische Sekte hielten [1], so mußten nothwendig viele Eigenheiten des Judenthums in die christliche Kirche übergehen, und kann es uns nicht wundern, auch den Hauptzug von jenem, die höchste Intoleranz gegen alle anderen Religionen, gleich anfangs in dieser wieder zu finden [2]. Eben wie die Juden durch die Ueberzeugung, daß sie allein

1 Wie aus dem bekannten Streite über die Beschneidung der zum Christenthume bekehrten Heiden (Apost. Gesch. Cap. 15.) deutlich erhellet.

2 Eben dieser Streit beweißt entscheidend sowohl den Ursprung als die frühe Entstehung der Intoleranz unter den Christen.

das auserwählte Volk Gottes seyen, zu diesem unduldsamen Hasse gegen alle andern Völker geführt wurden; hegten auch die ersten Christen aus gleichem Grunde eine feindselige Verachtung gegen das ganze übrige Menschengeschlecht, und betrachteten Alle, die nicht ihres Glaubens waren, als Kinder des Satans, mit haßvollen Augen [3]. Schon unter den heidnischen Kaisern, als sie selbst noch der Toleranz am nothwendigsten bedurften, und gegen die Heiden die Unvernunft des Glaubenszwanges vortrefflich zu beweisen wußten [4], zeigte sich ihr angestammter Verfolgungsgeist. Konnten sie ihn nicht gegen die herrschende Religion des Staates äußern, so verfolgten und verketzerten sie sich unter einander desto heftiger, sobald nur ihre Kirche ausgebreitet, und ihr Religionssystem ausgebildet genug geworden war, um verschiedene Sekten mit abweichenden Meinungen entstehen zu machen [5]. —

3 S. L. A. Paetz Comment. de vi quam religio christian. per tria priora saecula ad hominum animos, mores ac vitam habuit. (Gött. 1799. 4.) cap. 3. — Daher der bekannte Vorwurf des Tacitus (Annal. l. 15. c. 44.) odio generis humani convicti. Denselben Vorwurf macht er den Juden (Histor. l. 5. c. 5.) adversus omnes alios hostile odium.

4 J. H. Boehmer Diss. de jure circa libertatem conscientiae. §. 18. 23.

5 Paetz Comment. cit. pag. 75. sq. — Schon in dieser ersten Zeit bildete sich der traurige Grundsatz, daß

Als aber die christliche Kirche nach Constantin die herrschende wurde, und der Sucht zu verfolgen, nun auch die Macht an die Seite trat, wurde sehr bald auch der ärgste Gewissenszwang herrschend, und traf Heiden und Ketzer mit gleicher Schwere. Jede andere Religion wurde des Staatsbürgerrechtes beraubt, und ihre Anhänger der wichtigsten Privatrechte verlustig erklärt [6]. Die Freiheit, in Glaubenssachen der eigenen Ueberzeugung folgen zu dürfen, wurde durch kaiserliche Edicte verdrängt, die auch bei den unbedeutendsten Dogmen aufs genaueste vorschrieben, was ein Jeder, bei schwerer Strafe, zu glauben habe [7], und Manichäer

---

die Gemeinschaft der rechtgläubigen Kirche der einzige Weg zur Seligkeit sey: ein Grundsatz, der consequenter Weise die Kirche zur ärgsten Gewissenstyrannei führen muß, und diese hat bisher nur zu oft ihre Rücksichten dem Staate untergeschoben.

6 Noch im vierten Jahrhundert. Const. 1. 2. Cod. Justin. de summa trinitate. — Const. 1. 8. Cod. Justin. de haereticis. Plank's Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung B. I. pag. 247. not. 5. pag. 254. not. 12. Anders war es mit den Juden, welche, wie auch häufig in Deutschland, großer Vorzüge vor Heiden und Ketzern genossen, und selbst freien Gottesdienst hatten. S. Const. 2. 4. 9. 11. 12. 13. 20. 21. Cod. Theodos. de Judaeis.

7 S. Const. 3. 5. 6. 7. Cod. Justin. de summa trinitate. Plank a. a. O. pag. 265. ff.

[redacted]

oder Hochverräther seyn, war damals gleiches Verbrechen [8].

II.

Die neuen christlichen Staaten, welche die teutschen Eroberer nach der Völkerwanderung im Occident errichteten, ließen zwar ziemlich lange sich nicht wider römische von der Kirche als Werkzeug ihres Verfolgungsgeistes brauchen, sondern hegten im Ganzen sehr billige Grundsätze über die Glaubensfreiheit. Wie sie anfänglich als Heiden die Christen ruhig geduldet hatten, duldeten sie nachmals als Christen eben so ruhig Heiden und Ketzer [1]; und wenn einigemal fremde Völker angeblich der Rechtgläubigkeit und des Christenthums wegen bekriegt würden, wie die Westgothen von Chlodwig [2], und die Sachsen von Karl dem Großen [3]: so brauchten sicher nur Eroberungssucht

---

8 Const. 4. Cod. Justin. de haereticis, vergl. mit Const. 5. Cod. Justin. ad legem Juliam Majestatis.

1 Bekannt ist die Aeußerung Theodorichs gegen die Juden: Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus. Cassiodor. Varior. II. 27. — Vergl. Beda Histor. Anglic. l. I. cap. 26. Plank a. a. O. B. 2. pag. 16. 27.

2 Gregor. Turonens. Histor. Francor. lib 2. cap. 37.

3 Heinrich's Teutsche Reichsgesch. Th. I. pag. 426.

und Politik die Religion zum Deckmantel. — Allein die Kirche blieb intolerant, so oft und so weit es ihre Kräfte erlaubten [4]. Der heilige Bonifacius bekehrte Teutschland mit Feuer und Schwerdt, und der Ketzer Gottschalk wurde durch Kerker und Schläge bekämpft [5]. Als daher allmählig die Kirche immer mehr Macht im Staate, und endlich ihr Haupt die Oberhand über Könige und Kaiser gewann, und sie seinen Zwecken dienstbar machte, wurde die empörendste Tyranney des Glaubens wieder herrschend, und den Gewissenszwang, den die Kirche befahl, und an einzelnen Widersprechern selbst vollzog [6], mußte an ganzen Ländern der Staat vollstrecken [7]. So blieb es und mußte es bleiben, so lange die Despotie des römischen Reichs bestand, den seine Herrscheransprüche nothwendig zu dieser Tyrannei führten; indem der Pabst nur dann das Oberhaupt und der Mittelpunkt der gesammten

---

4 Eine Synode zu Toledo verordnete zwar im J. 633: Nemini Judaeorum deinceps ad credendum vim inferri, fügte aber doch gleich hinzu, wer einmal zum Christenthume gezwungen sey, den solle man nun, auch dabei auszuhalten, zwingen. Decret Grat. c. 5. D. XLV.

5 Spittler's Geschichte der christl. Kirche. Dritter Zeitraum §. 26.

6 Wie z. B. gegen Berengarius und Abälerd.

7 Wie z. B. gegen die Waldenser und Albigenser Auch die Kreuzzüge gehören zum Theil hieher.

christlichen Kirche seyn konnte, wenn in dieser Kirche Einheit war, und der von Gott eingesezte und mit Untrüglichkeit begabte Statthalter Christi mit Recht verlangen durfte, daß nach seiner Anweisung jeder seinen Glauben richten solle. — Es blieb aber auch noch länger so. Verfolgungssucht war nicht blos Geist des Pabstthums, sondern der Kirche geworden, und dieselbe große Synode, welche die Grundsäulen der päbstlichen Despotie erschütterte [8], ließ die Ketzer Huß und Hieronymus verbrennen.

III.

Von der Reformation und ihren Vertheidigern hätte man am ersten Achtung einer unbeschränkten Gewissensfreiheit erwarten sollen, da die Gerechtigkeit ihrer Angriffe gegen die herrschende Kirche blos auf dieser Gewissensfreiheit beruhte, und sie dieselbe für ihre neue Lehre mit dem größten Nachdrucke in Anspruch nahmen [1]. Allein so sehr auch die Lobredner der Reformation diesen ihren Flecken verschweigen oder

---

8 Die zu Costnitz: welche nämlich den Grundsatz, daß eine allgemeine Kirchenversammlung über dem Pabste stehe, ausdrücklich aufstellte, und die Absetzung Johannes XXIII. bethätigte.

1 S. Ad. Cortreji Observat. ad pacem religios. in Corp. jur. publ. Tom. III. pag. 77,

bemänteln [2]; die unpartheiische Geschichte kann nicht leugnen, daß die Protestanten das Recht, welches sie für sich forderten, Andern verweigerten, und an Verfolgungswuth der herrschenden Kirche nichts nachgaben. Wenn diese noch vor zwei Jahrhunderten einen Brunus und Venini als Atheisten zum Scheiterhaufen führte, so that sie nur, wozu jene ihr Lehre [3] und Beispiel an dem ketzerischen Hetzer, Sarentus und Gentilis gegeben hatten, und was sie nachher noch an Nicolas Antoine wiederholten [4]. — Der wahre Geist des Protestantismus hat die ersten Reformatoren nicht beseelt. Wenn auch ihre Gewaltschritte gegen die Anhänger der alten Lehre, wo diese die schwächsten waren, und so manche widerrechtliche Eingriffe, als Nothwehr oder Wirkung des gereizten Eifers entschuldigt werden könnten [5]; so rechtfertiget doch nichts die drin-

---

2 Vergl. Villers Essai sur l'esprit et l'influence de la reformation p. 316. (édit. de Paris 1804.)

3 Calvini Expositio errorum Serveti, — ubi docetur jure gladii coërcendos esse haereticos. Genev. 1554.

4 S. Henke Gesch. der christl. Kirche Th. 3. pag. 246. 357. (Zweite Ausg.)

5 Wiewohl auch das nicht Statt findet, indem die Katholiken sehr bald den Protestanten alles einräumten, was eine neue Secte, die so stürmisch anfing, von einer bisher alleinherrschenden Kirche, die sich für die einzige Thür zur

[redacted]

gende Eilfertigkeit, womit sie sogleich den Glauben dem Zwange neuer symbolischer Bücher unterwarfen; den Eifer, womit sie bis auf die neuesten Zeiten die geringste Abweichung davon als Ketzerei verschrieen und ahndeten; die empörende Feindseligkeit, womit die Lutheraner Calvins Anhänger so lange verfolgten. Luther selbst erklärte Zwingli und seine Parthei für besessen [6], widerrieth jedes Bündniß mit ihnen, weil es sie nur in der Ketzerei bestärken würde [7], und verweigerte hartnäckig sie für Brüder und Mitglieder in Christus zu erkennen [8]. Ja in Sachsen, dem Mutterlande der Reformation, hielt man sie ärger als die Katholiken; und Theologen und Rechtsgelehrte, das Consistorium an der Spitze, wetteiferten, sie aus dem Lande zu jagen [9]. Und auch hier steckte die Intoleranz der Kirche den Staat an. Hartnäckig stieß man die Reformirten von der Theilnahme an den früheren Vertheidigungsbündnissen und der Augsburgischen Confession zurück [10];

Seeligkeit hält, nur irgend erwarten durfte. Man denke nur an die Reichsabschiede von 1526 und 1544.

6 Luthers Werke von Walch. Th. 17. pag. 1918.

7 Ebendas. Th. 16. pag. 624.

8 Ebendas. Th. 17. pag. 2361. ff.

9 S. Dedeken Consil. T. 1. P. 1. lib. 3. sect. 6. — Carpzov Jurisprud. Consist. lib. 2. def. 266.

10 Heinrichs teutsche Reichsgesch. Th. 5. pag. 263. ff. 292. ff.

unbedenklich willigte man in ihren Ausschluß von allen Vortheilen des Religionsfriedens [11]: und als im Westphälischen Frieden Schweden ihnen endlich, gegen den hartnäckigen Widerspruch der Lutheraner [12], gleiche Rechte mit diesen verschaffte, ließ Chursachsen zu Bewahrung seines Gewissens förmlich dagegen protestiren [13]. Noch heute zeigen sich Reste dieser Feindseligkeit der Lutheraner gegen alle anderen Glaubensgenossen, und giebt es Länder, wo sie diese von allem Grundeigenthume und allen öffentlichen Aemtern ausgeschlossen halten [14].

IV.

Diese lange Unterdrückung vernünftiger Gewissensfreiheit, die man die Erbsünde der christlichen Kirche nennen mögte, erklärt leicht den Eifer, womit in den neuesten Zeiten Rechtsgelehrte und Philosophen diese Freiheit gegen jede Beeinträchtigung in Schutz genommen haben. Der rühmliche Vorgäuger der Ersten ist

---

11 Durch die Clausul: daß alle andere, so obgemeldten beiden Religionen nicht anhängig, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gänzlich ausgeschlossen seyn sollten. Reichsabschied von 1555. §. 17.

12 Meier westphäl. Friedenshandl. Th. 6. pag. 239. ff.

13 Ebendas. pag. 281. ff.

14 Z. B. Chursachsen, Würtemberg, Hamburg.

[redacted]

unter den Teutschen, wie in so vielem andern, auch hier Just Henning Böhmer gewesen [1], und seine vielen Nachfolger haben endlich den Grundsatz aufgestellt, daß die Gewissensfreiheit jedes Einzelnen, so wie jeder kirchlichen Verbindung, das heiligste und unveräußerlichste aller Rechte sey, welches niemand auf irgend einem Wege aufgeben oder verlieren könne, und wogegen jeder Zwang zum Hochverrathe an den ersten Rechten der Menschheit werde. — Wie aber von jeher nichts leichter und gewöhnlicher war, als der Uebergang von einem Extrem zum entgegengesezten; so scheinen auch hier manche neuere Rechtsgelehrte (denn die Philosophen trifft dieser Vorwurf weniger), während sie der Gewissensfreiheit nur wieder zu ihrem Rechte helfen wollten, ihr auf der andern Seite zu viel Recht eingeräumt zu haben [2]. Indem sie nämlich die Gewissensfreiheit außer dem Rechte des Denkens und Glau-

1 In seiner Dissers. de jure circa libertatem conscientiae vor dem zweiten Bande des Jus ecclesiast. Protestant.

2 Ein auffallendes Beispiel, zu welchen übertriebenen Behauptungen der Eifer für Gewissensfreiheit zuweilen geführt habe, giebt die Recension von Schnaubert's Abhandlung über die rechten Mittel, die Protestanten wider den Catholicismus zu sichern, in der Allgem. Litt. Zeit. v. 1789. No. 229. gegen welche dessen Schrift: Ueber Kirche und Kirchengewalt, gerichtet ist.

bens auch auf das Recht, nach den wesentlichen Grundsätzen seiner Religion zu lehren und zu handeln ausdehnten, haben sie vergessen, wenigstens nicht bestimmt genug daran erinnert, daß der Glaube, wenn er durch That und Lehre aus der inneren Ueberzeugung in die äußere Welt übergeht, sogleich in die Sphäre des Staats eintritt, und dann mit dessen Zwecken und Anordnungen in Collision kommen kann [3]: und indem sie die Freiheit des Glaubens mit vollstem Rechte gegen jede Beschränkung der Kirche vertheidigten, haben sie übersehen, oder doch nicht genug hervorgehoben, daß in Ansehung des Staates hier ganz andere Rücksichten und Befugnisse eintreten [4]. — Eine neue Erörte:

---

3 Am wenigsten trifft dieser Vorwurf Böhmern, der die hier eintretenden Rechte des Staats mehr berücksichtiget und hervorgehoben hat, als die meisten seiner Nachfolger. S. z. B. §. 14. 15. 19. 45. 54. 55. der angeführten Abhandlung.

4 Bei denen, die ohne eigene Consequenz Andern nachgehen, entstehen aus diesen verschiedenen Rücksichten zuweilen nicht geringe Widersprüche zwischen dem, was sie auf der einen Seite der Gewissensfreiheit, und auf der andern dem Staate einräumen. S. z. B. Wiese's Grundsätze des Kirchenrechts §. 8. 23. vergl. mit §. 24. 26. — Die in diesem Buche aufgestellten Behauptungen verdienen um deswillen eine genauere Prüfung, weil es jezt so ziemlich das gang-

[redacted]

rung dieser häufig übersehenen Rechte des Staates, in Ansehung der unbedingten Gewissensfreiheit, wird daher nicht ohne Interesse seyn, wenigstens für die Theorie: denn so viel die practische Anwendung betrifft, muß man hoffen, daß endlich die Bürger moralisch, und die Staaten vernünftig genug geworden seyn werden, um allen Zwang und alle Beschwerden, in Ansehung dieses Punktes überflüßig zu machen.

V.

Dabei versteht es sich von selbst, daß hier durchaus nicht von einem Rechte des Staates zur Beschränkung des Denkens und Glaubens die Rede seyn könne. Zwar ist nicht selten gegen ein solches Recht heftig gestritten, und das Recht der Denkfreiheit mit bündigen Argumenten erwiesen worden. Da aber die innere Ueberzeugung außer allem Rechte liegt, welches nothwendig erst in der Sphäre der äußeren Welt anfängt, so ist es auffallend, hier von Recht auch nur sprechen zu wollen; und da jeder Zwang, so lange blos von der innern Ueberzeugung die Rede ist, physische Unmöglichkeit mit sich führt, so ist jede Untersuchung über dessen Rechtmäßigkeit eben so überflüßig als über das Recht zu fliegen oder in den Mond zu steigen.

---

barste Compendium des Kirchenrechts ist, und haben die gegenwärtige Erörterung hauptsächlich veranlaßt.

Nur das Bekennen und Lehren einer Religion, und das Handeln nach ihren Grundsätzen fällt in die Sphäre des Staats: die folgenden Behauptungen gehen daher nur auf das Recht diese zu beschränken, und auch nur auf das Recht des Staates, nicht der Kirche. Denn so viel die leztere betrifft, ist wohl an sich klar, daß einerseits ihr Recht in dieser Beziehung nie weiter gehen könne, als auf Entziehung des Amtes bei den Lehrern, und Ausschließung aus der Gesellschaft bei den Mitgliedern; andererseits aber dies Recht ihr auch nothwendig zukomme, sobald der Lehrer verweigert, dem kirchlichen Symbol gemäß zu lehren, und ein Mitglied Religionsgrundsätze öffentlich vertheidiget, die diesem Symbol zu sehr widersprechen, als daß gemeinschaftlicher Gottesdienst ferner damit bestehen könnte [1].

Endlich bedarf es auch wohl keiner Erinnerung, daß hier lediglich davon die Rede sey, wozu der Staat im Nothfalle berechtiget ist: durchaus nicht davon, was Billigkeit und Politik ihm rathsam machen. Die empörende Härte und höchste Verderblichkeit jedes

---

1 Eine ausführliche Erörterung hierüber findet sich in Schnaubert's Abhandlung über Kirche und Kirchengewalt in Ansehung des kirchl. Religionsbegriffes, bes. pag 38. ff. 77. ff. — S. auch Hoffbauer's Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts. No. 32.

[redacted]

unnützen Gewissenszwanges ist schon zu oft durch evidente Gründe und traurige Beispiele erwiesen worden, als daß es dienlich seyn könnte, noch einen Stein zu diesem Baue zuzutragen.

VI.

Die unbeschränkte Gewissensfreiheit ist gegen den Staat bisher hauptsächlich mit dem Grunde[1] vertheidiget worden, daß es jedes Menschen heiligste Pflicht sey, Gott in Worten und Werken, einzig nach seiner Ueberzeugung zu verehren. Wenn daher der Staat ihn zwingen wollte, die aus dieser Ueberzeugung, als nothwendig hervorgehenden Handlungen zu unterlassen, oder

1 Nicht selten hat man freilich, der Kürze halber, den Beweis auf einem andern Wege erschlichen. Man unterscheidet innere und äußere Religion, und behauptet, daß bei der ersten ein Jeder, schlechthin nur seiner eigenen Ueberzeugung zu folgen, berechtiget sey, weil sie als etwas Inneres gar nicht in die Sphäre des Staates falle, und ihrer Natur nach allen Zwang unmöglich ausschließe. — Dann aber definirt man die innere Religion als den Inbegriff der Ueberzeugungen von Gott und dessen Verehrung, und der daraus nothwendig fließenden Religionshandlungen, und hilft so freilich diesen äußeren Handlungen unter der Rubrik des Inneren vor aller Möglichkeit eines Zwanges vorbei. Vergl. G. L. Boehmer Princip. jur. canon. §. 2. 3. Wiese Grundsätze des Kirchenrechts §. 8.

gar Gott auf eine entgegengesezte Weise zu verehren: so würde er ihn dadurch zu einer Immoralität und Verletzung seiner Pflichten zwingen, wozu ein rechtmäßiger Zwang niemals Statt finden könne; auch nicht vom Staate, welcher um so weniger hiezu befugt sey, weil er nur zur Erhaltung der äußern Rechte da wäre, Religion und Gottesdienst aber ihn gar nichts angingen. Der Staat habe überhaupt nur so viel Rechte über die Einzelnen, als diese ihm bei seiner Errichtung, oder dem Eintritte in ihn übertragen hätten; diese Uebertragung sey aber nur in Ansehung solcher Rechte geschehen, deren der Staat zu seiner Erhaltung und zur Sicherung der Rechte des Einzelnen bedürfe: jeder habe von seiner ursprünglichen Freiheit nur so viel aufgeopfert, als zur Erreichung dieses Zweckes unumgänglich nothwendig sey, und am allerwenigsten sey daran gedacht worden, den Staat zu einer Despotie über die Religion und den Glauben der Einzelnen zu privilegiren. — Ja selbst wenn dem Staate eine solche Herrschaft über Religion und Gottesverehrung seiner Bürger auch noch so ausdrücklich eingeräumt seyn sollte, würde doch diese Einräumung in jeder möglichen Form und Bekräftigung absolut ungültig seyn, und ihm nicht das mindeste Recht zum Gewissenszwange geben können, weil der Einzelne hiedurch dem Staate das Recht, ihn zu einer Immoralität zu zwingen, und in seiner Selbstverbesserung aufzuhalten, übertragen haben wür-

[redacted]

de, welches einzuräumen er durchaus nicht ermächtiget sey, da ihm selbst keine solche Befugniß über sich zustehe, und er sich des Rechtes pflichtmäßig zu handeln gar nicht begeben könne. — Vielmehr hänge die innere Religion lediglich von Erkenntniß und Ueberzeugung ab, die der Mensch selbst nicht willkührlich beherrschen könne, und dürfe folglich einzig durch Lehre und Gründe, nie durch äußeren Zwang, bestimmt werden [2].

VII.

Beinahe sieht man dieser Argumentation, wenn gleich in den Schriften der Rechtsgelehrten sie noch die herrschende ist [1], schon an, daß sie noch zu einer Zeit entstanden sey, wo man von dem Verhältnisse des Rechts und der Moral zu einander, und von den Gründen und Gränzen der Rechte des Staates ganz andere Begriffe hegte, als welche man seit einigen Jahren befolgt; und wenn die geistvollen Männer, die diese Frage ehemals behandelt haben, dieselbe jezt einer

2 S. J. H. Boehmer Diss. cit. §. 18 — 21. Hufeland über das Recht protestantischer Fürsten unabänderliche Lehrvorschriften festzusetzen. Abschn. 1. Schnaubert über Kirche und Kirchengewalt S. 22. 28. — S. auch Kant's Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. S. 189. 190.

1 Wiese Handbuch des Kirchenrechts Th. 1. §. 8. Th. 3. §. 365. 493.

neuen Untersuchung unterwerfen wollten, so würden, wenn nicht ihre Ueberzeugung, doch die Gründe eine ganz andere Wendung erhalten.

Zuvörderst muß man gegen die obige Ausführung erinnern, daß alles, was darinn von einer Despotie über Religion und Glauben, und der Unmöglichkeit auf diese anders als durch überzeugende Gründe zu wirken, gesagt wird, gar nicht hierher gehören, indem nicht davon die Rede ist, die Bürger des Staats zum Denken und Glauben zu zwingen, sondern nur ihre äußeren Handlungen zu beschränken (§. V.), deren Regulirung allerdings dem Staate anheimfällt, und bei denen äußerer Zwang sehr wohl möglich ist. — Eben so heißt es auch von einem ganz falschen Princip ausgehen, wenn man die Rechte des Staats lediglich von einer Uebertragung ableiten, und ihre Gränzen nach dem bestimmen will, was die einzelnen Mitglieder dem Staate wirklich übertragen haben, oder möglicher Weise einräumen konnten. Man hat sich dieses Grundsatzes zwar sehr häufig bedient, sowohl hier als in andern Beziehungen, z. B. um die Widerrechtlichkeit der Todesstrafen zu beweisen. Aber weder historisch noch rechtlich können Vertrag und Uebertragung für den wahren Grund des Staates und seiner Rechte gelten. Keiner unserer gegenwärtigen Staaten ruht auf diesem Fundamente. Gewalt und Zwang haben so sichtbar sie gebildet, daß man nicht einmal auf die

[redacted]

beliebte stillschweigende Einwilligung, auch nur mit einigem Scheine sich berufen kann; und wenn das Daseyn eines solchen Urvertrages die Rechtmäßigkeit unserer bestehenden Staaten und die Gränzen ihrer Befugnisse entscheiden soll: so müssen wir consequenter Weise, statt blos die Gewissensfreiheit gegen den Zwang des Staates in Schutz zu nehmen, und zu behaupten, daß ein Jeder diese mit Gewalt vertheidigen könne, vielmehr alles Zwangsrecht des Staates, ja den Staat selbst bestreiten, und jede Schranke, die er der Freiheit des widerstrebenden Einzelnen sezt, als ein Product des widerrechtlichsten Despotismus umzustürzen eilen. — Aber auch rechtlich betrachtet, kann die Legalität des Staates und der Umfang seiner Gewalt von keinem freien Urvertrage abhangen. Denn das Daseyn des Staates und der Eintritt in denselben ist nicht willkührlich, sondern nach dem Rechtsgesetze nothwendig und geht allem realen Rechte voran, welches erst mit dem Staate entsteht. Der Staat hat seinen Rechtsgrund lediglich in sich selbst und in seiner Nothwendigkeit: realisirt er den rechtlichen Zustand, so ist er von Rechts wegen da; der Umfang seiner Gewalt kann also auch nicht aus seinem Ursprunge, sondern nur aus dem Zweck und dem Erfolge beurtheilt werden [2].

---

2 Vergl. Fries philosophische Rechtslehre S. 76. ff.

Bei der gegenwärtigen Untersuchung ist indessen nicht einmal nöthig, auf diese Ansicht viel Gewicht zu legen: man könnte zugeben, daß die Rechte des Staats nicht weiter gehen, als die geschehene Uebertragung, und es würde doch für die unbedingte Gewissensfreiheit noch nichts gewonnen seyn, da hier erwähntermaßen von keiner Herrschaft über den inneren Glauben, sondern lediglich von der Beschränkung der äusseren Handlungen, zum Behuf der Erreichung des Staatszwecks die Rede ist, welchen zu erreichen, ihm nothwendig das Recht und die Mittel übertragen seyn müssen, wenn überhaupt irgend etwas ihm übertragen seyn soll.

VIII.

Der Hauptfehler jenes Beweises liegt aber darinn, daß man dabei *Moral* und *Recht* mit einander verwechselt, und die Legalität der Maaßregeln des Staats aus Moralprinzipien beurtheilt. Denn indem man die Einmischung des Staates in die Religionshandlungen der Glieder blos deswegen verwirft, weil er seine Bürger an Erfüllung ihrer Pflichten nicht hindern, und noch weniger zu pflichtwidrigen Handlungen nöthigen dürfe, beschränkt man offenbar die Rechte des Staats durch Rücksichten auf die Moralität der Einzelnen. Der Staat soll rechtlich nicht dürfen, weil es moralisch verboten sey. — Eine solche Behauptung kann

höchstens dann Recht finden [1], wenn man Moral und Recht nur dem Grade nach verschieden glaubt, und den höchsten Grundsaz des Rechts in Moralprincipien sucht; sie fällt also mit dieser schon oft widerlegten Ansicht von selbst weg. Ohne indessen in die Untersuchung hierüber hinein zu gehen, und längst gesagte Dinge zu wiederholen, wird sich die Unstatthaftigkeit einer aus diesem Gesichtspunkte hervorgehenden Bestreitung der Rechte des Staates über die Gewissensfreiheit, so weit es für den gegenwärtigen Zweck nöthig ist, schon durch einige näher liegende Gründe zeigen lassen.

IX.

Zuvörderst ist nämlich nicht wohl einzusehen, warum man sich dieses moralischen Argumentes blos zum Behufe der Gewissensfreiheit bedient, da es doch in der That einen viel weitern Umfang hat, und, wenn es dort gültig ist, eben so gut noch bei einer Menge anderer Fälle in Betracht kommen muß, um dem Staate Rechte abzustreiten, die bisher nie in Anspruch genommen worden sind. — Das ganze Argument geht darauf hinaus, daß der Staat niemanden etwas wider seine Religionsüberzeugung zumuthen dürfe, weil ihm nicht erlaubt sey, von dem Einzelnen Etwas zu for-

1 Und auch dann nicht ganz. S. Schmalz natürl. Kirchenrecht. §. 13.

sich in der Unterlassung keiner Sünde anklagen kann [1]; so wenig kann der diese Klage führen und einer Immoralität schuldig heißen, welchen der Zwang des Staats daran hindert, der ja in seinem Ideal auch eine bloße Naturordnung, gleichsam eine zweite Natur seyn soll, worinn das Rechtsgesetz eben so blindlings und unabänderlich herrscht, als in der sinnlichen Welt das Naturgesetz [2]. — Dasselbe gilt auch dann, wenn der Staat von seinen Bürgern bestimmte positive Religionshandlungen erzwingen wollte, wo auch derjenige, welcher sie durch den Staat absolut gezwungen thut, nicht unmoralischer heißen kann, als der, welchem der Zwang der Naturnothwendigkeit eine Handlung abnöthiget, die zu den gottesdienstlichen Gebräuchen einer von ihm verworfenen Religion gehört. Denn wie die Natur, kann auch der Staat nur die äußere Handlung, nicht aber den inneren Gottesdienst, oder die Absicht, sie als Religionshandlung vorzunehmen, welche ihr einzig ihre Bedeutung giebt, erzwingen.

---

1 Z. B. der Katholik, der die Fasten nicht beobachten kann, weil durchaus kein anderes Nahrungsmittel als Fleisch zu haben ist. — Das Canonische Recht betrachtet freilich auch diesen Fall mit bedenklichen Augen. S. cap 2. X. de observatione jejuniorum.

2 Schelling's System des transcendentalen Idealismus S. 406. 407.

[redacted]

Man wende übrigens nicht hiegegen ein, daß doch
r Zwang des Staats nie absoluter Zwang seyn kön-
, und also der, welcher einer wider seine Religion
richteten Zumuthung gehorcht, darinn immer un-
oralisch handle; daß er, statt sich mit Freiheit und
lenfalls mit Aufopferung seines Lebens jedem Zwan-
zu widersetzen, den ihm angedrohten Uebeln nachgebe.
enn darauf müßte man antworten, daß seine eigene
chwäche, und nicht der Staat, der Urheber seiner
mmoralität sey, und dieser, statt ihn zur Pflichtwi-
igkeit zu zwingen, ihm vielmehr eine herrliche Gele-
nheit zur Uebung in standhafter Tugend gegeben
ibe.

XI.

Ein anderer Grund, weshalb der Staat nicht ver-
nden gehalten werden kann, auf den Einwand der
ewissensfreiheit zu Beschränkung seiner Anordnungen
ibedingt Rücksicht zu nehmen, liegt darinn, weil es
m unmöglich ist, jemals mit völliger Gewißheit zu
kennen, ob dieser Einwand wirklich gegründet sey.

Die Gebote des Staats durch Handeln oder Un-
rlassen zu überschreiten, weil sie der Glaubens- und
ewissensfreiheit zuwider seyen, kann doch nur dem
stattet werden, welcher wahrhaft Religionsüberzeu-
ngen hegt, die mit diesen Geboten in Widerspruch
ehen; der sich aufrichtig und nach genauer Prüfung

zu Dingen verpflichtet glaubt, die ihm der Staat nicht gestattet. Ob dies aber wirklich der Fall sey, ist schlechthin von der innern Gesinnung abhängig, und äußerlich nie mit apodictischer Gewißheit erkennbar. Der Staat kann daher niemals zuverläßig wissen, ob eine solche Ueberzeugung aufrichtig vorliege, oder etwa bloß vorgegeben werde, um Handlungen gegen das Gesetz und den Staatszweck zu rechtfertigen. Wie will man ihm denn zumuthen auf einen Einwand Rücksicht zu nehmen, dessen Wahrheit ihm nie entscheidend erwiesen, und welcher bei seinem unermeßlichen Umfange zum Deckmantel aller möglichen Illegalitäten gemißbraucht werden kann, sobald jemand nur Frechheit genug hat, um vorzuwenden, daß seine Religion ihm in diesem Falle keinen Gehorsam gestatte? Z. B. ein Ausgehobener verweigert sich zu stellen, weil Theilnahme an Krieg und Blutvergießen seiner Religion zuwider sey. Woher will man wissen, daß er aufrichtig so denkt, und daß es kein Vorwand ist, hinter welchem er seine Trägheit oder Feigheit zu verstecken sucht? — Hat sich der Widerspenstige bisher zu einer Religionspartheí gehalten, die dergleichen Grundsätze öffentlich längst bekennt [1], so entsteht daraus freilich, wenn auch nicht Gewißheit, doch eine größere Wahrscheinlichkeit

[1] Z. B. Jemand der einen Eid zu schwören verweigert, hat sich bisher zu den Mennonisten gehalten.

[redacted]

seiner Angabe. Wie aber, wenn das nicht der Fall, oder eine Parthei mit solchen Grundsätzen gar nicht vorhanden ist? Der Einzelne hat hier so viel Recht als eine ganze Secte; und ist es einmal absolut widerrechtlich, der Gewissensfreiheit einzugreifen, so bleibt es Unrecht, wenn auch der Betheiligte der Einzige wäre, der solche Ueberzeugungen hegt, und sie allen Andern verwerflich und lächerlich erscheinen sollten. — Vielleicht wird man einen solchen einzeln Stehenden nach seinem bisherigen Benehmen richten, und darauf sehen wollen, ob er schon früher diese Ueberzeugungen bekannte. Aber kann er nicht seine Ueberzeugung jezt geändert haben? Und verdient denn seine jezige Ueberzeugung etwa weniger Rücksicht, weil er sie erst seit Kurzem hegt, und vorher vielleicht entgegengesezter Meinung gewesen ist?

XII.

Wenn es aber auch möglich wäre, wahre Ueberzeugung jedesmal von vorgegebener zu unterscheiden und dem Staate hierüber volle Gewißheit zu verschaffen; so würde doch das Princip der unbedingten Gewissensfreiheit, daß nämlich niemand in solchen Handlungen irgend beschränkt werden dürfe, deren Vornahme oder Unterlassung seine Religion wesentlich nothwendig hält, am Ende zu wahren Absurditäten und der gänzlichen Aufhebung aller rechtlichen Ordnung führen. Die menschlichen Ueberzeugungen in Ansehung

übersinnlicher Gegenstände sind unendlich mannigfaltig, und nicht leicht ist eine Meinung hierüber so abentheuerlich oder empörend, daß nicht irgend jemand sie einmal gehegt haben sollte. Es kann daher keinen Grundsaz der Rechtsverfassung, keine Staatsanstalt geben, die nicht mit den Religionsgrundsätzen irgend eines Individuums in wesentlichen Widerspruch gerathen könnte [1], welche folglich der Staat, sobald sich ein

---

1 Es ist daher ganz verkehrt, wenn Einige, wie z. B. J. H. Böhmer in der angef. Abhandl. §. 19. 20. zur Rettung der Gewissensfreiheit, zwischen Sachen, die Religion und Glauben, und Sachen, die blos die äußeren Rechtsverhältnisse betreffen (causis religionis et causis mere civilibus) unterscheiden, und nur bei den ersteren das Berufen auf die Gewissensfreiheit gestatten wollen. Denn wenn sich gleich bestimmte Gegenstände angeben lassen, um welche die Religionslehren sich gewöhnlich zu drehen pflegen, und eine Menge anderer, die mit der Religion nicht leicht in Verbindung kommen; so ist das doch blos zufällig, und jedes äußere Rechtsverhältniß wird zur Glaubenssache, sobald jemand einmal Religionsgrundsätze hegt, die auch darauf sich beziehen, und die darinn vom Staate aufgestellte Norm als unerlaubt verwerfen. Die ganze Unterscheidung ist also von dem hergenommen, was gewöhnlich geschieht, und eine genaue Gränzlinie unmöglich. — Nur dann giebt diese Unterscheidung ein richtiges Resultat, wenn man unter Religions- und Glaubenssachen blos solche Punkte versteht, die der Staat für seinen Zweck ganz gleichgültig erklärt hat.

[redacted]

solches Individuum findet, in Ansehung seiner aufgeben müßte; und man muß daher geradezu behaupten, daß dieser Grundsaz der unbedingten Gewissensfreiheit, in seinem ganzen Umfange angewendet, den ganzen Staat und allen rechtlichen Zustand schlechthin aufhebe und jede Ungerechtigkeit privilegire [2]. — Wie, wenn jemand nach seinen Religionsgrundsätzen es unerlaubt achtet, dem Staate Steuern und Abgaben zu zahlen? wenn er es für eine Sünde hält, einem ketzerischen Fürsten zu gehorsamen? wenn seine Religion ihn wohl gar verpflichtet, einen solchen durch jedes Mittel aus dem Wege zu räumen [3]? Oder wie, wenn er gar glauben sollte, dem höchsten Wesen nur durch Menschenopfer wohlgefällig dienen zu können, und diese nach seiner Religion zum Gottesdienste wesentlich gehören? — Will man das aufgestellte Princip über die Freiheit des Gewissens consequent durchführen, so muß auch hier behauptet werden, daß der Staat nicht befugt

---

2 Damit ist keineswegs gesagt, daß dies wirklich jedesmal der Fall seyn würde, sondern nur daß das Princip mit der Nothwendigkeit eines rechtlichen Zustandes in wesentlichem Widerspruch stehe, und zu dessen gänzlicher Aufhebung führe, wenn gleich beide zufällig neben einander bestehen können.

3 J. H. Böhmer nennt einen gewissen Rossäus, der diesen Saz in einer eigenen Abhandlung behauptet habe. — Diss. cit. §. 14.

sey, sich diesen Greueln zu widersetzen, weil er denjenigen, nach dessen Ueberzeugung diese Greuel einmal zum Gottesdienste gehören, zur Verletzung seiner Pflicht nöthigen, und einen wahren Gewissenszwang gegen ihn üben würde. Freilich ist es ein irriger und thörigter Glaube: allein darauf wird der Staat, nach dem einstimmigen Geständnisse aller Vertheidiger der Gewissensfreiheit [4], sich nicht berufen dürfen, weil es hier lediglich auf die aufrichtige subjective Ueberzeugung jedes Einzelnen ankömmt, und der, welcher dieser zuwider handelt, immer Unrecht thut, die Ueberzeugung sey von welchem Gehalte sie wolle. — Ja noch mehr, dieselbe Norm, dieselbe Staatsanstalt, die nach den Religionsbegriffen des Einen vielleicht nothwendig ist, kann nach dem Glauben des Andern durchaus sündlich und verwerflich seyn, und so kann es am Ende schlechthin unmöglich werden, eine bürgerliche Verfassung und allgemeine Rechtsregeln aufzustellen, wenn der Staat dabei auf die Religion jedes Einzelnen Rücksicht nehmen soll, und niemanden etwas vorschreiben darf, was seinem Glaubensbekenntnisse zuwider läuft.

---

4 J. H. Boehmer l. c. §. 9—12. Schnaubert über Kirche und Kirchengewalt. S. 23—25.

[redacted]

XIII.

Nimmt man endlich, wie billig [1], darauf Rücksicht, was die positiven Bestimmungen unserer Reichsgesetze den Landesherrn in Ansehung der Religion erlauben; so ergiebt sich leicht, daß auch sie keineswegs eine unbedingte Gewissensfreiheit anerkennen [2], und besonders dem Staate gegen diejenigen freie Hände lassen, die sich nicht zu einer der drei mit gleichem Reichsbürgerrechte aufgenommenen Religionen bekennen. — Schon der Umfang des den teutschen Landesherrn zustehenden Reformationsrechtes zeigt dies deutlich genug: denn wie können wohl die Unterthanen das Recht unbeschränkter Gewissensfreiheit behaupten, wenn

---

1 Die Vertheidiger der Gewissensfreiheit verwerfen freilich diese Rücksicht, da sie von dem Grundsatze ausgehen, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, und daher jeder menschlichen Autorität das Recht absprechen, eine Beschränkung der Gewissensfreiheit vorzuschreiben oder zu gestatten. S. Hufeland in der angef. Abhandl. S. 12. 14.

2 Man beruft sich zwar häufig auf einige Stellen, die einen allgemeinen Vorbehalt derselben enthalten, bes. J. P. O. art. 5. §. 34. 48. art. 7. §. 1. — Offenbar aber reden diese Stellen nur von den Angehörigen einer der drei Reichsreligionen; und auch bei diesen leidet jener allgemeine Vorbehalt bedeutende Ausnahmen.

dem Regenten die Befugniß zusteht, die im Lande zu übenden Religionen, und das Maaß ihrer Ausübung zu bestimmen und alle die, welche nicht seines Glaubens seyn wollen, zur Auswanderung zu zwingen [3]? Am entscheidendsten ist aber die bekannte Stelle des Westphälischen Friedens, welche allen andern Religionen, außer den drei aufgenommenen, die Duldung versagt [4]; denn so viel auch über den eigentlichen Sinn dieser Verordnung gestritten wird, ist doch soviel klar und unbestritten, daß sie dem Landesherrn erlaubt, außer diesen dreien, keine andere Religion und deren Anhänger in seinem Lande zu dulden: folglich jeden Einzelnen durch das härteste aller Zwangsmittel, die Ausschließung vom Staate, zur Annahme einer der drei Reichsreligionen zu nöthigen. Und selbst das neueste Gesetz über diesen Punkt [5], wodurch die Strenge jener

---

3 J. P. O. art. 5. §. 30. 37. — Bei den Anhängern der Reichsreligionen macht zwar die im Entscheidungsjahre genossene Religionsübung hiegegen eine Ausnahme: — ibid. §. 31. — es ist aber auch nur eine Ausnahme.

4 J. P. O. art. 7. §. 2. „Sed praeter religiones supra „nominatas, nulla alia in sacro imperio Romano recipia- „tur vel toleretur.“

5 Reichsdeputationshauptschluß. §. 63. „Den Landes- „herrn steht iedoch frei, andere Religionsverwandte zu dul- „den, und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu „gestatten.“

[redacted]

älteren Verordnung gemildert worden seyn soll [6], stellt dem Landesherrn nur frei, auch andere Religionsverwandte zu dulden, und erlaubt ihm eben dadurch aufs neue, ihnen, wenn er will, diese Duldung auch zu versagen. — Gleiche Resultate gegen die unbeschränkte Gewissensfreiheit ergeben sich auch aus dem bekannten Zusatze der vorletzten Wahlcapitulation über die den symbolischen Büchern der Reichsreligionen zuwiderlaufenden Schriften [7], womit offenbar das aus der Gewissensfreiheit abgeleitete Recht, seine Religionsüberzeugungen ungehindert zu lehren, nicht bestehen kann,

---

6 Genau genommen ist es nämlich sehr zweifelhaft, ob nicht unter den „andern Religionsverwandten" nur die Anhänger derjenigen Reichsreligionen zu verstehen sind, die bisher keine Duldung im Lande fanden, oder wenigstens nicht den vollen Genuß bürgerlicher Rechte hatten Und so viel ist, wenn es gleich häufig übersehen wird, wenigstens entschieden, daß die ganze Verordnung nur auf die Entschädigungsländer bezogen werden kann, indem dies theils schon aus dem Zusammenhange mit §. 60. erhellet, theils aber auch über andere Territorien etwas zu verfügen, ganz außer den Gränzen des der Reichsdeputation ertheilten Auftrages lag. S. Gönner's teutsches Staatsrecht. §. 418. II.

7 Wahlcapit. Leop. II. art. 2. §. 8. „Ueberhaupt aber „keine Schrift geduldet werde, die mit den symbolischen „Büchern beiderlei Religionen — — — nicht vereinbarlich „ist."

wenn man nicht vorgefaßten Theorien zu Liebe den klaren Worten des Gesetzes Gewalt anthun will [8].

Mit Recht konnte daher noch neuerlich in einer kaiserlichen Erklärung gesagt werden, daß „so vieles „auch bereits über allgemeine und vollkommene Religionstoleranz gesagt und geschrieben worden, doch die „Wirkung davon noch nicht in die Grundgesezgebung „des teutschen Reichs übergegangen heißen könne; daß „der Grundsatz einer allgemeinen wechselseitigen Duldung und des vollen Genusses bürgerlicher Rechte für „alle Religionsgenossen, noch nicht einmal in Ansehung „der drei christlichen Confessionen in den sämmtlichen „Landen des teutschen Reichs anerkannt sey, und daß „noch andere, selbst feierlich garantirte Grundsätze bestehen, die durch den Geist einer allgemeinen und „vollkommenen Religionsduldung weder geleitet seyen, „noch als fortschreitende Wirkung derselben betrachtet „werden können [9]".

---

8 Vergl. Schnaubert's Grundl. des Kirchenrechts der Protestanten. §. 156. not. c. — Andere haben lieber die Gültigkeit dieses Gesetzes in Anspruch genommen. S. Wiese Handbuch des Kirchenrechts. Th. 3. §. 472. a. E.

9 Kaiserl. Hofdecret an den Reichstag vom 30. Junius 1803.

[redacted]

XIV.

Aus allen diesen Gründen folgt also, daß die Ansprüche auf eine unbeschränkte Gewissensfreiheit gegen den Staat keineswegs unbedingt geltend gemacht werden können, vielmehr der Bürger sich einer Einschränkung derselben unterwerfen müsse; und es fragt sich nur, wann und in wie weit der Staat zu dieser Einschränkung befugt, und wo hier die Gränze seiner Macht sey: denn Niemand wird geneigt seyn, ihm dergleichen drückende Eingriffe nach blinder Willkühr und ohne alle Schranken zu gestatten. — Da indessen die besonderen Ansprüche der Gewissensfreiheit nach dem Obigen lediglich auf moralischen Gründen beruhen, die bei Beurtheilung der rechtlichen Verhältnisse des Staats zu seinen Bürgern gar nicht in Betracht kommen können: so wird man auch hier dem Staate keine andere Gränzen vorschreiben können, als welche seinen Befugnissen in Beschränkung der Freiheit des Einzelnen überhaupt gesetzt sind; und er wird, wie diese Freiheit im Allgemeinen, so auch die Gewissensfreiheit, jedesmal in so weit einschränken können, als er es zur Erreichung des Staatszweckes nothwendig oder nützlich achtet [1].

Ohne diese Rücksicht, und weiter als es diese Rücksicht fordert, darf der Staat niemals in die Gewissens-

---

1 Schmalz natürl. Kirchenrecht. §. 41.

freiheit eingreifen. Denn der Staat existirt nur, um die Freiheit jedes Einzelnen in so weit zu beschränken, als es die gleiche Freiheit der Uebrigen und der Zweck der sicheren Coexistenz Aller in der äußeren Welt erforderlich macht: folglich eben um die Freiheit eines Jeden innerhalb dieser Gränze zu beschützen und zu sichern; und er würde daher durch eine weitere Einschränkung der allgemeinen Freiheit seinem eigenen Zwecke entgegenarbeiten. Was aber der Einzelne für seine Freiheit überhaupt zu fordern hat, das darf er sicher auch für seine Gewissensfreiheit oder für diejenigen äußern Handlungen, die er kraft seiner Religionsgrundsätze vornehmen will, begehren. Denn den Staat geht nur die äußere Handlung, nicht das Motiv an, und eben so, wie der Staat Handlungen, die ihm nachtheilig sind, dem Obigen zufolge, beschränken kann, ohne auf ihr Motiv Rücksicht zu nehmen; kann, wenn die Handlung für das Staatswohl gleichgültig ist, jeder Einzelne das Recht, sie vorzunehmen, kraft seiner Freiheit, schlechthin in Anspruch nehmen, ohne dem Staate über seine Motive dazu Rechenschaft schuldig zu seyn. — Wenn demnach der Staat durch seine Verfügungen direct oder indirect in die Gewissensfreiheit eingreifen will, darf dies immer nur aus Gründen des Staatswohls, zum Behuf des gedachten Staatszweckes, und insbesondere niemals aus kirchlichen oder religiö-

[redacted]

sen Rücksichten geschehen [2]: niemals, weil dies der einzig wahre Glaube, dies die allein seligmachende Kirche sey, oder die Religion, die man bekämpft, eine verdammungswerthe Ketzerei bilde. Denn der Staat ist keine Kirche, ist nur eine Anstalt für diese, und nicht für jene Welt; ist nur über die Sicherheit und das Wohlseyn seiner Bürger gesetzt, die durch die Vereinigung Aller erreicht werden muß, und nicht über ihre Seligkeit, zu der auch jeder allein gelangen kann [3]. Und wenn der Staat aus solchen Gründen zum Gewissenszwange greift, hält man ihm mit gleichem Rechte entgegen, was man so oft und wahr der Kirche entgegen gehalten hat, wenn sie in angemaßter Untrüglichkeit die Verirrten wider ihren Willen zur Seligkeit zwingen wollte. Leider nur ist bisher diese Gränze der Befugnisse des Staats in Glaubenssachen beständig überschritten worden. Fast alle Bedrückungen der Gewissensfreiheit, welche der Staat bisher so häufig geübt hat, sind nicht aus den Gründen ausgegangen, die

---

2 In so fern nämlich der Staat nicht die Kirche als Staatsanstalt braucht, und die Erhaltung oder Ausbreitung einer bestimmten Kirche zur Erreichung des Staatszweckes nöthig hält. Denn dann geschieht, was zum Besten der Kirche verfügt wird, gleichfalls aus Gründen des Staatswohls. Vergl. §. XXII.

3 J. H. Boehmer Dissert. cit. §. 45.

diesen Zwang einzig rechtfertigen können, sondern Gott und der Wahrheit zu Ehren und um des ewigen Heils willen geübt worden [4]; und wurden in so fern mit Recht als Producte der Tyrannei und des Fanatismus gebrandmarkt, nicht weil dem Staate überhaupt keine Befugniß zu dieser Beschränkung zustände, sondern weil er sie sich aus Gründen anmaßte, die ihn nicht befugen. — Daher rührt es denn, daß bisher jede Maaßregel des Staates zu Einschränkung der Gewissensfreiheit mit so gehässigen Augen betrachtet, mit so bitteren Vorwürfen verfolgt, und als absolut widerrechtlich bestritten worden ist. Hätte der Staat dieser Freiheit nie anders Hindernisse in den Weg gelegt, als wo seine eigene Wohlfahrt es nothwendig oder auch nur rathsam machte, so würde man sicher seine Maaßregeln nicht in diesem

---

4 In den christlichen Staaten nämlich. Die Verfolgungen, welche die heidnischen Regenten Roms gegen die Christen verhängten, beruheten ganz auf dem richtigen Gesichtspunkte, daß sie diese neue Secte für den Staat gefährlich hielten, und dazu hatten sie sehr triftige Gründe. S. Plank's Geschichte der christlich-kirchl. Gesellschaftsverf. B. 1, S. 53 — 61. — Es ist also nicht abzusehen, mit welchem Rechte wir diese Verfolgungen so lange als die gehässigsten Ausbrüche grausamer Tyrannei dargestellt haben, da sie vielmehr in gewisser Hinsicht unsern Staaten hätten zum Muster dienen können.

[redacted]

Grade angefeindet haben [5], und nur der Mißbrauch seines Rechts ist Schuld daran, daß ihm sein Recht überhaupt angefochten ist.

Engere Gränzen als die, welche dem Staate in Beschränkung der bürgerlichen Freiheit überhaupt entgegenstehen, können aber auch seinen Rechten gegen die Gewissensfreiheit, so weit diese sich in der äußeren Sinnenwelt zeigt (§. V.), mit Grunde nicht gesezt werden, da, wie gesagt, der wesentliche Unterschied der Handlungen, die in Folge dieser vorgenommen werden, von andern, lediglich in dem veranlassenden Motive liegt, auf welches der Staat gar keine Rücksicht zu nehmen hat. In eben dem Maaße also, wie der Staat in andern Fällen seine Bürger nicht blos, wo es zur Erreichung seines Zweckes durchaus nothwendig, sondern auch da, wo es zur vollständigeren

---

5 Ein deutlicher Beweis hiefür liegt in der Geschichte der Wiedertäufer von Münzers und Knipper Dollings Parthei. (Heinrichs teutsche Reichsgesch. Th. 5. S. 181. ff. 384. ff. Die strengen und blutigen Maaßregeln, welche die teutschen Fürsten dagegen ergriffen, waren fürwahr auch tiefeingreifende Bedrückungen der Gewissensfreiheit, und doch hat sie noch niemand (die dabei vorgefallenen unnützen Grausamkeiten abgerechnet), als unbefugte Gewissenstyrannei getadelt, weil hier der Staat nicht um der reinen Lehre, sondern um seiner eigenen Erhaltung willen zur gewaltsamen Unterdrückung dieser Secte schritt.

oder leichteren Erreichung desselben *rathsam* ist, in ihrer Freiheit einschränken, oder zu bestimmten Leistungen anhalten darf, wird er auch eine Beschränkung der Gewissensfreiheit schon aus der leztern Rücksicht anordnen dürfen. Und eben so wie es sonst lediglich dem eigenen Urtheil der Staatsgewalt, wenigstens zur definitiven Entscheidung, überlassen bleiben muß, ob die Schranken, die sie dem Bürger sezt, zur Erreichung des Staatszwecks nothwendig oder nüzlich sind, weil dies auch in Ansehung der Gewissensfreiheit und deren Einschränkungen der Fall sey [6]. In so fern hat also

---

6 Dadurch verliert denn freilich der vorhin aufgestellte Grundsaz über die Gränzen der Befugnisse des Staates den größten Theil seiner practischen Anwendbarkeit, indem, so oft ein Streit darüber entsteht, ob nicht widerrechtlicher Weise die Staatsgewalt Dinge verlange, welche zum Behufe des Staatswohls nicht nöthig sind, diese nothwendiger Weise jedesmal Parthei und Richter in Einer Person ist. — Bei unsern teutschen Landesherrn ist es freilich in andern Fällen einigermaßen anders, da diese, wenigstens in der Theorie, an den Reichsgerichten noch einen Richter über sich haben, bei dem die Unterthanen sich über unbefugte Ausdehnungen der landesherrlichen Gewalt, und folglich auch darüber beklagen können, wenn der Landesherr zu Bedrückungen schreitet, die das Wohl des Staats offenbar nicht nöthig macht. Bei Beschwerden über bedrückte Gewissensfreiheit fällt dies aber hinweg, da man den Reichsgerichten in Religionssachen keine

[redacted]

die Gewissensfreiheit rechtlich nichts zum Voraus: indessen wird es doch bei einigem Grade von Cultur nicht leicht der Fall seyn, daß der Staat sie um seiner Wohlfahrt willen bedeutend zu beschränken wirklich genöthigt seyn sollte; und falls die Staatsgewalt nicht nach blinder Willkühr verfahren will, hat sie bei einer solchen Einschränkung wohl zu erwägen: daß, wenn jede Beschränkung der bürgerlichen Freiheit durch Staatsanstalten, schon an sich ein Uebel ist, welches nicht ohne die genaueste Ueberlegung, ob der dadurch bezweckte Vortheil auch diesen Nachtheil hinreichend vergüte, eingeführt werden sollte, dies bei der Gewissensfreiheit doppelt der Fall sey, deren Beschränkung immer eine der drückendsten, und in so mancher Hinsicht dem Staate selbst höchst schädlichen Verfügungen enthält, welche nur durch Erreichung der überwiegendsten Vortheile gerechtfertiget werden kann.

XV.

Wendet man nun diese bisher aufgestellten allgemeinen Grundsätze auf die hauptsächlichsten einzelnen Punkte an, welche hiebei in Frage kommen; so wird zuvörderst der Staat die Erfüllung aller der gewöhnlichen Bürgerpflichten, die nach der Idee des Gesetzes,

---

Gerichtsbarkeit gestattet, und den Begriff dieser meistens höchst ungebührlich ausdehnt.

gar keine Beziehung auf die Religion haben, und nur zufälliger Weise mit der Gewissensfreiheit Einzelner in Widerstreit kommen, von allen seinen Mitgliedern verlangen können, ohne auf den Einwand, daß das Gewissen des Einen oder Anderen dies nicht gestatte, Rücksicht zu nehmen; und das zwar sowohl bei dem, was er untersagt, als bei den positiven Leistungen, welche er fordert. Der Staat kann daher z. B. schlechthin begehren, daß die Unterthanen bei ihrem Gottesdienste alle Handlungen unterlassen, die er als Verbrechen oder auch nur als Polizeivergehen verboten hat, ihre Religion mag dergleichen vorschreiben oder nicht[1]; daß sie ihm und ihren Mitbürgern alle Abgaben entrichten, und alle persönlichen Dienste leisten, welche das bürgerliche Gesez vorschreibt; daß sie sich in vorkommenden Fällen zu Leistung eines Eides in der gesezlichen Form verstehen, u. s. w. — Nirgends ist es so klar als hier, daß der Bürger sich dagegen nicht auf eine Beeinträchtigung seiner Gewissensfreiheit berufen könne, weil durch Gestattung dieses Einwandes alle bürgerliche Ordnung aufgehoben werden würde, und daher ist dieses Recht auch dem Staate nicht leicht in

---

1 Daher kann auch der Vorwand des Verbrechers, daß er durch seine Religionsgrundsäze zu dem Vergehen getrieben worden sey, keine Erlassung oder Milderung der Strafe bewirken. J. H. Boehmer Dissert. cit. §. 58.

[redacted]

Zweifel gezogen worden [2]. Indessen wird doch ein billiger Regent in vielen Fällen leicht ein anderes Auskunftsmittel finden können, wodurch ohne Nachtheil des Ganzen die Gewissensfreiheit des Einzelnen geschont werde, und immer lieber etwas von den Ansprüchen des Staates nachlassen, als zu Bedrückung des Gewissens einer großen Zahl von Unterthanen greifen [3].

XVI.

Eben so gut kann aber auch der Staat die Befugniß in Anspruch nehmen, sobald es die Wohlfahrt des Ganzen erheischt, Anordnungen zu treffen, die sich schon nach der Idee des Gesetzes unmittelbar auf die Religion beziehen, und die Gewissensfreiheit geradezu einschränken. Er wird daher zuerst einzelne gottesdienstliche Handlungen, deren Vornahme dem Staatszwecke

---

2 Vergl. J. H. Boehmer Diss. cit. §. 19. 64. — Doch meint Wiese (Handbuch des Kirchenrechts Th. 1. S. 119.), daß ein Quäker oder Mennonist nicht zu einem Eide gezwungen werden könne, auch ohne Rücksicht auf unsere positiven Gesetze!!

3 Einer solchen Nachsicht genossen z. B. bei den Römern die Juden, in Ansehung der Municipalämter und Abgaben, L. 15. §. 6. D. de excusation. L. 3. §. 3. D. de decurion. — und gestattet man bei uns den Mennonisten, in Ansehung des Eides. Visitat. Schluß v. 13. Oct. 1768. in Balemans Visitat. Schlüssen S. 68.

nachtheilig wird, geradezu verbieten können, ohne sich durch den Einwand aufhalten zu lassen, daß sie nach den Grundsätzen dieser oder jener Religion wesentlich nothwendig seyen. Dies Verbot findet auch nicht blos bei der geduldeten, sondern auch bei der herrschenden Religion des Landes Statt, indem es sich sehr wohl denken läßt, daß der Staat eine Religion im Allgemeinen billiget und privilegirt, aber doch einzelne Lehren und einzelne gottesdienstliche Handlungen, die zu derselben gehören, für schädlich erkennt; und wenn das der Fall ist, kann offenbar die herrschende Religion, die ja nur durch den Staat und dessen Begünstigung diese Eigenschaft erhalten hat, eben so wenig ein Recht dazu behaupten, als die geduldete.

XVII.

Aber auch bei dem Verbote einzelner Religionshandlungen braucht der Staat nicht stehen zu bleiben, sondern kann eben so gut, wenn es sein Zweck verlangt, eine bestimmte Religion ganz verbieten. Freilich wird nicht leicht eine Religion dem Staate wirklich in einem Grade schädlich werden, der ihm dies Verbot, blos in Rücksicht auf seine eigene Wohlfahrt rathsam machte, und die meisten Verbote der Art haben noch immer in einem verkehrten Religionseifer ihren Grund gehabt, und Religionen getroffen, die dem Staate durchaus unschädlich waren. Indessen läßt es sich doch

[redacted]

sehr wohl denken, daß eine Religion theils schon an sich durch die rechtswidrigen Grundsätze, welche sie aufstellt [1], theils auch ohne dies durch den Kampf mit der herrschenden Kirche, den sie veranlaßt [2], oder durch andere sie begleitende Umstände, dem Staate so gefährlich wird, und so bedenkliche Folgen nach sich zieht, um ihre gänzliche Verbietung vollkommen zu rechtfertigen.

1 Dies würde z. B. in unsern ganz auf Privateigenthum gebauten Staaten mit einer Religion der Fall seyn, die alles Privateigenthum verwirft. Und das war in Ansehung aller Staaten der Fall mit dem hierarchischen Religionssystem, welches Gregor VII. und Bonifacius VIII. aufstellten.

2 Dies war eine Zeitlang bei der Reformation wirklich der Fall. Obgleich die Religionslehren der Protestanten an sich für den Staat durchaus nicht gefährlich, ja vielmehr demselben offenbar vortheilhafter sind, als die der katholischen Kirche, welche nach ihrem System eine viel größere Unabhängigkeit vom Staate in Anspruch nimmt; so wurde doch die Reformation durch ihren Streit mit der alleinherrschenden katholischen Kirche eine Zeitlang dem deutschen Reiche höchst nachtheilig, und ließ sogar eine gänzliche Trennung der Reichsverbindung befürchten. Schwerlich wird daher ein unpartheiischer Beurtheiler, die damals vom Kaiser gegen die Reformatoren erlassenen, meistens sehr gemäßigten Verbote, blos als ein widerrechtliches Product der Intoleranz betrachten können. S. auch §. XIV. not. 4.

Darf nun der Staat ein solches Verbot gegen Eine Religion erlassen, so darf er es auch gegen mehrere, die ihm gefährlich werden, und daraus folgt denn endlich ganz von selbst das Recht des Staats, alle Religionen außer Einer zu verbieten, oder, was dasselbe ist, von allen seinen Bürgern das Bekenntniß Einer bestimmten Religion zu verlangen [3]. Freilich wird der Fall, daß sogar diese Forderung durch Gründe des wahren Staatswohls nothwendig oder rathsam gemacht würde, noch viel seltener eintreten, als der, daß eine einzelne Religion verboten werden muß, und ist heut zu Tage schwerlich auch nur in einem einzigen Staate vorhanden. Indessen bleibt es doch immer möglich, daß eine solche Maaßregel, zumal auf eine Zeitlang nothwendig werde, z. B. wenn Partheiwuth und Religionshaß bei der Mehrzahl der Staatsbürger zu einer

---

3 So verlangen wirklich unsere Reichsgesetze von allen Reichsbürgern wenigstens das Bekenntniß Einer von den drei bestimmten Religionen. J. P. O. art. 7. §. 2. (§. XIII. not. 4.) — Der eigentliche Sinn und die fortdauernde Gültigkeit dieser Verordnung ist zwar sehr bestritten: so viel aber doch entschieden, daß mit dem Bekenntnisse dieser Religionen höchst bedeutende Vortheile verknüpft sind, und darinn liegt immer schon eine Art von Nöthigung dazu. S. §. XX. — Noch weit entschiedener fordert man in vielen teutschen Territorien von allen activen Staatsbürgern das Bekenntniß Einer bestimmten Religion.

[redacted]

solchen Höhe gestiegen wären, daß man bei der Zulassung anderer Glaubensgenossen innere Unruhen und sonstige gefährliche Ausbrüche des Sectengeistes besorgen müßte. Und noch leichter läßt sich denken, daß ein Staat es mit Recht rathsam finde, ein solches ausschließendes Privilegium, was einer bestimmten Religion in vorigen Zeiten ertheilt wurde, nun es einmal vorhanden ist, wenigstens in so weit fortdauern zu lassen, daß er nur ihren Anhängern die Rechte eines activen Staatsbürgers einräumt [4].

XVIII.

Steht nun dem Staate überhaupt frei, seinen Bürgern das Bekenntniß bestimmter Religionen zu ver-

---

4 Dieser Umstand wird fast immer übersehen, wenn man Staaten, welche diese Verfassung noch beibehalten, den Vorwurf der Intoleranz macht. Wenn es gleich höchst thörigt, und dem wahren Interesse des Staats durchaus zuwider seyn würde, einen solchen Glaubenszwang, da, wo er sich nicht findet, neu einzuführen; so ist er doch gewöhnlich da, wo er einmal besteht, durch Grundgesetze so sehr in die ganze Staatsverfassung eingewebt, und führt bei einer plötzlichen Aufhebung zu so manchen, nicht sofort auszugleichenden Schwierigkeiten, daß es auch dem von allem Religionsvorurtheil freien Regenten höchst rathsam scheinen muß, die einmal bestehende Einrichtung vorläufig beizubehalten, und nur bei schicklichen Gelegenheiten auf allmählige Milderung der alten Strenge bedacht zu seyn.

bieten oder vorzuschreiben, so muß er ferner befugt seyn, auch die Grade dieses Verbotes oder Gebotes, und die mehrere oder mindere Strenge der Zwangsmittel, wodurch er dieselben geltend machen will, nach seinem Gutdünken so zu bestimmen, wie es Zeit und Umstände für ihn nöthig machen. Er wird daher nicht nur die öffentliche Uebung der für schädlich erklärten Religion untersagen, und blos der privilegirten den freien Gottesdienst gestatten dürfen; er wird ferner nicht nur alles Lehren und Schreiben zur Vertheidigung und Verbreitung des verbotenen Glaubens, oder zur Bestreitung des gebilligten Religionssystems verbieten können [1]: sondern er muß auch befugt seyn, die Unterthanen, welche die verbotene Religion nicht aufgeben, oder sich zum Bekenntnisse der vorgeschriebenen nicht bequemen wollen, vom Staate gänzlich auszuschließen, und zur Auswanderung zu zwingen, sobald er es schon für gefährlich hält, Bürger in seiner Mitte zu haben, die solche von ihm verworfene Grundsätze hegen, oder die Religion, deren Bekenntniß er zum Wohl des Ganzen nothwendig achtet, anzunehmen verweigern. Denn dieser Befehl zur Auswanderung ist nur ein Zwangsmittel des Staats, um die von ihm

---

1 Ein solches Verbot, zum Besten der drei Reichsreligionen, findet sich in der oben §. XIII. not. 7. angeführten Stelle der Wahlcapitulation.

für nöthig erachteten Maaßregeln geltend zu machen; und wenn es gleich sonst eine sehr unpassende Behauptung ist, daß jedes Recht mit einer Befugniß, dessen Anerkennung zu erzwingen, verbunden sey[2]: so muß man doch bei dem Staate, als der Anstalt, die gerade dazu bestimmt ist, den rechtlichen Zustand zu begründen, und durch äußern Zwang geltend zu machen, nothwendig einräumen, daß wenn ihm etwas überhaupt anzuordnen erlaubt ist, ihm auch freistehe, seine Anordnung durch die äußersten Zwangsmittel gegen jeden Widerstand durchzusetzen[3].

Freilich ein noch strengeres Zwangsmittel, als den Befehl zur Auswanderung, wird der Staat gegen die Bürger, welche seinen Anordnungen über Religion und Gottesdienst nicht gehorchen wollen, nicht anwenden dürfen, und es steht ihm nicht frei, dieselben mit Gewalt im Staate zu halten, und dann durch Strafen aller Art zum Gehorsam und zum Bekenntnisse der vorgeschriebenen Religion zu zwingen, welches auch

---

2 S. Fries philosophische Rechtslehre. S. 15. ff.

3 Dies Recht, die Unterthanen, welche sich nicht zu der vorgeschriebenen Religion bekennen, zur Auswanderung zu nöthigen, wird auch durch unsere Reichsgesetze den Landesherrn, der Regel nach (§. XIII. not. 3.), aufs klarste eingeräumt. S. bes. Seidensticker Comment. de jure emigrandi. §. 37. sq.

unsere Reichsgesetze deutlich genug anerkennen [4]. — Aber darinn liegt gar kein besonderes Vorrecht der Gewissensfreiheit, sondern das läßt sich, nach allgemeinen Grundsätzen, auch bei deren Einschränkung, nur deswegen behaupten, weil Ausschließung vom Staate überhaupt das äußerste Zwangsmittel ist, dessen dieser sich gegen seine Bürger bedienen darf, und, ohne besonders von ihnen übernommene Verpflichtungen, es überall kein Recht giebt, sie wider ihren Willen im Staate festzuhalten, sobald sie in einen andern übertreten wollen [5]. In so fern aber ein solches Recht im Allgemeinen Statt fände, würde, ohne besondere Gesetze, kein Grund vorhanden seyn, um bei denen, die

---

4 R. A. v. 1555. §. 24. J. P. O. art. 5. §. 36. 37. Diese Gesetze sichern überdem den Unterthanen, welche der Religion wegen auswandern wollen, noch besondere Vortheile, in Ansehung ihres Vermögens, und der Zeit, die ihnen zum Abzuge gelassen werden muß, zu. Freilich reden sie eigentlich nur von den Anhängern der drei Reichsreligionen. Allein das Recht der Auswanderung an sich, kann auch andern Glaubensgenossen nach allgemeinen Grundsätzen nicht versagt werden, wenn gleich kein besonderes Gesez es ihnen zusichert. Seidensticker l. c. §. 43.

5 „Der Staat ist kein Kerker, und der Bürger kein Gefangener.“ Gönner's teutsch. Staatsrecht. §. 333. S. auch: Seidensticker l. c. §. 31. 36. Leist Lehrbuch des teutschen Staatsrechts. §. 163.

[redacted]

der Gewissensfreiheit wegen auswandern wollen, eine rechtliche Ausnahme zu behaupten.

XIX.

Aus dem bisher Gesagten folgt denn auch von selbst die Befugniß des Staats, in seinem Verbote bestimmter Religionen so weit zu gehen, daß er ihren Anhängern selbst die Hausandacht untersagt. — Freilich behauptet man bei dieser fast allgemein das Gegentheil: die simple Hausandacht soll jeder Bürger als unverlezliches Recht vom Staate fordern dürfen, weil diese demselben niemals schädlich werden könne [1]. Allein wenn es wegen der gefährlichen Grundsäze irgend einer Religion, dem Staate überhaupt nachtheilig ist, daß seine Bürger ihr anhangen; so ist es ihm auch nachtheilig, wenn sie sich durch fleißige Hausandacht immer mehr in derselben bestärken. Und wenn der Staat das größere Recht hat, einen Bürger wegen seiner Religion unbedingt zum Auswandern zu nöthigen, so hat er auch nothwendig [2] das geringere Recht, ihm zu sagen: Ich will dich zwar noch dulden, allein unter der Bedingung, daß du deine Religion gar nicht

1 Schmalz natürl. Kirchenrecht. §. 43. Wiese Handbuch des Kirchenrechts. Th. 1. §. 23.

2 Non debet, cui plus licet, quod minus est, non licere. — L. 21. D. de regulis juris. cap. 53. eod. in 6to.

übest, und selbst aller Hausandacht entsagst [3]. Auch ist es ja immer möglich, daß eine Religion zwar in ihren Grundsätzen dem Staate nicht so gefährlich ist, daß er sich, alle ihre Anhänger von sich auszuschließen, genöthiget sähe; indessen doch zu ihrem Gottesdienste, auch für die simple Hausandacht, zu anstößige und ärgerliche Gebräuche vorschreibt, um diese in einem wohlgeordneten Staate dulden zu können. Und da würde denn der Staat ganz recht thun, wenn er ihre Anhänger zwar nicht unbedingt verjagt, ihnen aber doch alle Uebung des Gottesdienstes, auch durch simple Hausandacht, untersagt, und es dann ihrem Gutbefinden überläßt, ob sie auf diese Bedingung im Staate bleiben, oder sich freiwillig zur Auswanderung entschließen wollen. Wollte man ihm diese Verfügung nicht gestatten, so würde man ihn zu einer unbedingten Ausschließung dieser Glaubensgenossen, und so ganz unnützer Weise zu härteren Zwangsmitteln nöthigen, als welche das Wohl des Staats an sich forderte.

---

3 Nach dem Westphälischen Frieden leidet dies indessen bei den Anhängern einer der drei Reichsreligionen allerdings eine Ausnahme. Der Landesherr verschiedener Religionen kann sie zwar zur Auswanderung anhalten: wenn er sie aber duldet, muß er ihnen auch freie Hausandacht gestatten. J. P. O. art. 5. §. 34. 36. G. L. Boehmer Princip. jur. canon. §. 264.

[redacted]

XX.

Auf gleiche Weise ergiebt sich aus dem Gesagten die, ihm auch gewöhnlich eingeräumte [1] Befugniß des Staates, mit dem Bekenntnisse der verbotenen Religion bestimmte Nachtheile, oder, was so ziemlich auf Eins hinaus läuft, mit dem der begünstigten besondere Vortheile in Ansehung der staatsrechtlichen Verhältnisse und der bürgerlichen Gesezgebung zu verknüpfen. Denn, so auffallend es auch erscheint, in Verhältnissen, die nicht die mindeste Beziehung auf die Religion haben, Verschiedenheit der Rechte von Verschiedenheit des Glaubens abhängig zu machen; so sind doch dergleichen Anordnungen, von einer andern Seite betrachtet, auch nur eine Art des psychologischen Zwanges, nur indirecte und gemäßigtere Zwangsmittel, um das Verbot der einen, oder das Gebot der andern Religion allmählig geltend zu machen. Wenn daher der Staat solche Befehle überhaupt zu erlassen, und mit dem viel härteren Zwangsmittel der Ausschließung aus seiner Mitte geltend zu machen berechtiget ist; muß er auch zu diesen glimpflicheren Maaßregeln befugt seyn,

1 S. Wiese Handbuch des Kirchenrechts. Th. 1. S. 41 120. — Ebendas. S. 134. heißt es hingegen wieder: „Die „bloße Verschiedenheit der Religion kann in den Rechten „eines wirklichen Staatsbürgers im Allgemeinen nichts ändern!“

sobald er diese seinem Zwecke angemessener hält [2], welches in manchen Rücksichten der Fall seyn kann; z. B. wenn er es für sich rathsam findet, eine bestimmte Religion zwar nicht zur ausschließenden zu machen, ihr aber doch allmählig das Uebergewicht unter seinen Bürgern zu verschaffen; oder wenn er die Nachtheile, welche aus dem Fortbestehen der gemißbilligten Secten für ihn erwachsen, so gering achtet, daß härtere Zwangsmittel dagegen selbst ein größeres Uebel seyn würden. Auch lassen sich, außer dieser Absicht des psychologischen

---

2 Für die geduldeten Glaubensgenossen der drei Reichsreligionen gilt indessen nach dem Westphälischen Frieden hier eine ähnliche Ausnahme, wie die so eben (§. XIX. not. 3.) angeführte. — Wenn sie der Landesherr duldet, muß er ihnen gleiche bürgerliche Rechte mit den Gliedern der herrschenden Kirche einräumen. J. P. O. art. 5. §. 35. — Auf sie kann also, vermöge dieses positiven Gesetzes, alles oben Gesagte keine Anwendung finden. — Leider aber werden wenige Reichsgesetze durch willkührliche Deutung so sehr mit Füßen getreten, wie diese humane Vorschrift, die Einige gegen den klaren Zusammenhang auf solche Tolerirte beschränken wollen, welche im Entscheidungsjahre Religionsübung gehabt haben, oder wohl gar im Besitze dieser gleichen bürgerlichen Rechte gewesen sind; Andere nur denen zu Statten kommen lassen, welche erst nach dem Erwerbe dieser bürgerlichen Rechte von der herrschenden Religion abtreten, — und solcher herrlichen Auslegungen mehr.

[redacted]

Zwanges, noch manche andere Gründe denken, die es dem Staate rathsam machen, den Anhängern einer gewissen Religion einzelne Vortheile, vorzugsweise zuzutheilen, z. B. bestimmte öffentliche Aemter, wozu ihre Religionsgrundsätze sie besonders tauglich machen; oder den Bekennern einer andern besondere Nachtheile anzudrohen, z. B. härtere Strafen bei Verbrechen, die von ihnen nach ihren Grundsätzen eher zu erwarten sind [3].

Von dieser Seite betrachtet kann man also dem Staate das Recht nicht absprechen, die Bekenner der für schädlich geachteten Religionen, so wie es Zeit und Umstände für ihn rathsam machen, in Ansehung ihres staatsrechtlichen Verhältnisses von der Landstandschaft, von öffentlichen Aemtern, vom Bürgerrechte in den

3 Von solchen Strafgesetzen, worin besonders die Juden härter behandelt werden, liefern wenigstens unsere Particularrechte einige Beispiele, die sich aus diesem Gesichtspunkte, wenn sie nur immer davon ausgegangen wären, gegen den Vorwurf der absoluten Ungerechtigkeit allerdings vertheidigen lassen. — Viel schwieriger ist diese Vertheidigung schon aus dem andern Gesichtspunkte eines psychologischen Zwangsmittels, aus welchem diese Maaßregel, wegen des empörenden Anstriches von Religionshaß, und der geringen Wirkung, die sie nothwendig auf den rechtlichen Bürger haben muß, der nie in den Fall des Gesetzes zu kommen denkt, wenigstens höchst unpolitisch erscheint.

Städten, oder vom Militair auszuschließen; mit höheren oder besondern Abgaben zu belasten[4]; mit härteren Strafen zu belegen u. s. w., oder ihnen in der bürgerlichen Gesezgebung manche Vortheile zu entziehen, welche den Gliedern der herrschenden Kirche gestattet werden, z. B. die Fähigkeit, Eigenthum an unbeweglichen Gütern zu haben[5], oder Erbschaften und Vermächtnisse zu erwerben[6]; die Wiedereinsezung in

---

4 Abgaben dieser Art sind der Leibzoll der Juden, welcher iezt indessen fast ganz aufgehoben ist, und das besondere Schuzgeld, welches sie allenthalben bezahlen müssen. Freilich aber sind beide aus ganz andern Gründen entstanden, als aus den angegebenen Rücksichten des Staatswohls. Vergl. Strubens rechtl. Bedenken. Th. 3. No. 70.

5 Welche den Juden, obgleich sogar das canonische Recht (cap. 16. X de decimis, cap. 2. X de Judaeis) sie ihnen zuerkennt, noch fast allenthalben entzogen ist, und welche in manchen Ländern sogar den Bekennern derjenigen Reichsreligionen, die nicht die herrschende Kirche bilden, zum Troz der Geseze versagt wird.

6 Welche schon das gemeine Recht allen Kezern, und allen jüdischen Corporationen (nicht den einzelnen Juden), abspricht. S. L. 22. C. de haereticis. L. 3. C. de apostatis. L. 1. C. de Judaeis.

[redacted]

den vorigen Stand [7] und andere Rechtswohlthaten [8].

XXI.

Aus denselben Gründen kann auch dem Staate das Recht nicht versagt werden, wenn seine Zwecke es fordern, eine Bestimmung darüber zu machen, in welcher Religion die Kinder seiner Unterthanen bis zu dem Alter, in welchem sie selbst wählen können, erzogen werden sollen, und dadurch die im Allgemeinen [1] dem Vater zustehende Befugniß zu dieser Bestimmung zu beschränken. Denn wenn der Staat überhaupt berechtigt ist, auch in Ansehung seiner mündigen Bürger eine Religion zu verbieten oder zu befehlen (§. XVII.), so muß er hiezu noch mehr in Ansehung der Unmündigen befugt seyn, welche sich selbst darüber gehörig zu bestimmen noch nicht fähig sind.

---

7 Diese kömmt bekanntlich den Kirchen und milden Stiftungen der drei Reichsreligionen zu; allein andern Kirchen, z. B. den jüdischen Synagogen kann sie schwerlich eingeräumt werden.

8 So z. B. kommen die besonderen Vorrechte des Brautschatzes einer ketzerischen Ehefrau nicht zu Gute. S. Nov. 109. cap. 1.

1 S. J. H. Boehmer Jus ecclesiast. Protest. lib. 3. tit. 42. §. 5. Strubens rechtl. Bedenken. Th. 1. No. 144.

Freilich wird auch hier der Fall nicht leicht eintreten, daß das Wohl des Staats eine solche Verfügung wirklich nöthig machte; denn meistens wird der Vater die Kinder in seiner eigenen Religion erziehen lassen, und hat der Staat die Väter mit diesem Glauben dulden können, so werden die Kinder ihm dadurch auch nicht gefährlich werden. Auch läßt sich nicht läugnen, daß die meisten bisher zu Einschränkung des väterlichen Wahlrechtes getroffene Bestimmungen dieser Art nur Ausbrüche der Intoleranz und des Fanatismus gewesen sind [2]. — Dennoch lassen sich Umstände genug denken, die der Staatsgewalt gerade diese Maaßregel rathsam machen können, z. B. wenn sie eine Religion zwar aus dem Staate für die Folge zu entfernen nöthig findet, gleichwohl aber die Verbannung aller ihrer schon vorhandenen Anhänger zu bedenklich und es zu Erreichung des beabsichteten Vortheils schon hinreichend ist, sie allmählig aussterben zu lassen; oder wenn veränderte Umstände es nothwendig machen, an die Stelle der bisher herrschenden Religion allmählig eine andere treten zu lassen; oder wenn es zum eigenen Vortheil der Kinder

---

2 Eine der ersten Verordnungen dieser Art erließ eine Synode zu Toledo im J. 589. gegen die Juden. S. Harduin concil. T. 3. pag. 481. — Die scheußlichen Mißbräuche, die noch in diesem Jahrhundert in Ungarn damit vorgegangen sind, und vielleicht noch fortdauern, sind aus Stäudlin's Magazin bekannt.

[redacted]

geschieht, um ihnen den Genuß der wichtigen bürgerlichen Vorrechte zu verschaffen, die ein nicht wohl abzuänderndes Grundgesez dem Glauben ihrer Väter versagt. Besonders aber wird der Staat bei sogenannten gemischten Ehen leicht Veranlassung zu solchen Gesetzen finden, wo es theils sehr hart gegen die Mutter seyn kann, wenn der Vater alle Kinder in seiner Religion erziehen läßt, theils auch zu Verhütung der traurigsten Zwistigkeiten unter den Ehegatten, und der widrigsten Cabalen der Geistlichkeit beider Kirchen eine durchgreifende Bestimmung über diesen Punkt leichter nöthig wird.

Wenn indessen auch dem Staate das Recht zu einer solchen Bestimmung im Allgemeinen [3] nicht abge-

---

3 Auch hier schreibt der Westphälische Friede zum Besten der Bekenner einer von den drei Reichsreligionen, die unter einem Landesherrn verschiedenen Glaubens stehen, die Einschränkung vor, daß dieser, wenn er sie duldet, ihnen nicht wehren dürfe, ihre Kinder in ihrer Religion zu erziehen, und zu dem Ende selbst in auswärtige Schulen ihres Glaubens zu schicken. J. P. O. art. 5. §. 34. — Daß dieses Gesez auch auf vermischte Ehen gehe, in denen die Mutter der herrschenden Kirche zugethan ist, wird zwar nicht ausdrücklich darinn gesagt, kann aber wohl keinen Zweifel leiden, da das Gesez offenbar die Rechte der Eltern gegen Eingriffe des Staats sichern will, die Religionserziehung der Kinder aber blos vom Vater abhängt.

leugnet werden kann; so wird derselbe doch hier, wo er in die heiligsten Rechte der Eltern eingreift, besonders wohl zu erwägen haben, ob der bezweckte Vortheil auch dieses drückenden Zwanges werth sey. Kein Gewissenszwang ist wohl härter, als wenn man den Vater, der die Erziehung in diesem Glauben zur Wohlfahrt seines geliebten Kindes nothwendig achtet, es einer andern Religion zu widmen nöthiget [4].

4 Eine hieher gehörige Verordnung enthält das dritte Kurbadische Organisationsedict, §. II. Nach diesem müssen bei gemischten Ehen, wenn nicht eine andere Religion der Kinder durch, vor der Ehe eingegangene und gerichtlich bestätigte, Verträge festgesezt ist, alle Kinder durchaus in der Religion des Vaters (nicht in der, welche er wählt), erzogen werden, und hieran soll selbst der nachherige Tod eines Ehegatten, oder die Uebereinstimmung beider Eltern zur Erziehung in einer andern Religion, die nicht durch gerichtliche Verträge vor der Ehe erklärt ist, ja sogar die nachherige Religionsänderung des einen Ehegatten zur Religion des andern (wenn in diesem Falle die Kinder schon das schulmäßige Alter erreicht haben), durchaus nichts ändern dürfen. — Bei diesem Gesetze scheint das Bestreben nach einer allgemein durchgreifenden Regel, die viel nothwendigere Rücksicht auf Vermeidung alles unnützen Zwanges ganz verdrängt zu haben. Es ist schwer einzusehen, wozu in unsern Zeiten es nöthig seyn könne, die Eltern in der Religionserziehung ihrer Kinder durch Eingriffe des Staats zu beeinträchtigen, und ihrem Wahlrechte eine unabänderliche Norm zu substituiren;

[redacted]

Daß übrigens der Staat auch das zur eigenen Wahl einer Religion erforderliche Alter (die sogenann-

---

zumal durch ein Gesez, welches die Begünstigung einer bestimmten Religion durchaus nicht bezweckt. Nur dann ist diese Härte einigermaßen zu erklären, wenn bisher in gemischten Ehen gewöhnlicher Weise der Mann durch die unaufhörlichen Wehklagen und ungestümen Zunöthigungen der Frau und der Geistlichkeit ihrer Kirche so sehr bestürmt worden wäre, daß es zu seinem eigenen Besten, um ihm Ruhe und Frieden zu schaffen, nothwendig wurde, die Religion der Kinder seiner Willkühr ganz zu entziehen, und ein für allemal durch das Gesez zu bestimmen. Dabei wählte man denn gewiß höchst billig die eigene Religion des Vaters zur Norm, da dieser doch weit in den meisten Fällen wünschen wird, die Kinder in seinem Glauben erzogen zu sehen. — Aber auch aus diesem Gesichtspunkte ist doch nicht wohl zu begreifen, warum 1) der übereinstimmende Wunsch beider Eltern (der von einer endlich erbetenen Einwilligung höchst verschieden ist), sobald er nicht in jener bestimmten Form vor geschlossener Ehe erklärt wurde, gar nicht beachtet, und beide Eltern wider ihren Willen gezwungen werden sollen, die Religion des Vaters zur Norm zu nehmen; warum 2) die Mutter auch das einzige Kind, was erst nach des Vaters Tode gebohren wird, und ihrer Erziehung ganz anheim fällt, nicht in ihrer Religion solle erziehen dürfen; warum 3) der Vater, der sich selbst aus wahrer Ueberzeugung zur Religion der Mutter bekehrt, gezwungen werden soll, sein Kind in den Händen der von ihm jezt als irrend verlassenen Kirche zurückzulassen, und warum 4) keine Ausnahme für diejeni-

ten annos discretionis festzusetzen habe, leidet keinen Zweifel [5].

---

gen Eheleute gemacht worden ist, die zur Zeit des Gesetzes schon verheirathet waren, oder erst nach geschlossener Ehe sich in den dortigen Staaten niederlassen, welche mithin den einzigen Ausweg, den das Gesez noch freiläßt, nicht benutzen konnten. — Ein Katholik hatte im Hessischen eine reformirte Frau geheirathet, die schon aus einer früheren Ehe ein Kind hatte, welches in der reformirten Religion erzogen wird. Nun zieht er an einen Badischen, größtentheils reformirten Ort, wo seine Frau mit einem Sohne niederkömmt. Frei von dem Vorurtheil, daß seine Kirche die allein seligmachende sey, wünscht er mit Einstimmung seiner Frau, sowohl zum bessern bürgerlichen Fortkommen seines Sohnes, der dasselbe künftig in einem streng reformirten Lande wird suchen müssen, als um die Nachtheile zu vermeiden, die die Erziehung zweier Kinder in verschiedenen Religionen nach sich zieht, seinen Sohn gleichfalls reformirt zu erziehen: aber nach diesem Gesetze hat man ihn gezwungen, der katholischen Kirche den Vorzug zu geben! — Schwerlich wird dies Gesez lange bestehen. Ein Fürst, dem die Vermeidung jedes Drucks so sehr am Herzen liegt, braucht nur durch ein Paar Fälle, die bis zu seinen Ohren kommen, auf dessen Härte aufmerksam gemacht zu werden, um es sogleich zu beschränken.

5 Dabei versteht sich denn von selbst, daß bis zur Erreichung dieses festgesezten Alters, auch die Confirmation ausgesezt bleiben muß: zumal bei Kindern, deren künftige Wahl irgend zweifelhaft seyn kann; indem es den ärgsten Widerspruch enthält, jemanden einerseits zu einer vernünf-

[redacted]

XXII.

Endlich steht nach allem diesem der Staatsgewalt auch selbst das Recht nicht zu versagen, zur Beförderung des Staatswohls, der Kirche im Staate, sowohl über ihre innere Organisation, als auch über die Art ihres Gottesdienstes und die Grundsätze, welche sie lehrt, Gesetze vorzuschreiben: nicht blos negative über das, was sie, weil es zum Nachtheile des Staates gereicht, *nicht* thun und *nicht* lehren soll, sondern auch positive darüber, *wie* sie zur Beförderung der Zwecke des Staates ihr Inneres organisiren, ihren Gottesdienst

---

tigen eigenen Wahl der Religion noch unfähig zu erklären, und ihn doch andererseits schon zu Ablegung eines Glaubensbekenntnisses zuzulassen, was auf eigener Ueberzeugung beruhen soll. Demohngeachtet ist in einem teutschen Lande das Unterscheidungsalter auf achtzehn, das Confirmationsalter aber auf vierzehn Jahre angesezt. Hier soll es denn geschehen seyn, daß das lutherische Consistorium die Waise eines lutherischen Vaters, die bei einem reformirten Anverwandten erzogen worden war, und des in der lutherischen Schule erhaltenen Unterrichts ungeachtet, in die reformirte Kirche eintreten wollte, und daher die Confirmation bis zu vollendetem achtzehnten Jahre ausgesezt zu lassen bat, alles Widerspruches ungeachtet zwang, sich in der lutherischen Kirche vorläufig confirmiren zu lassen, und dort das lutherische Glaubensbekenntniß abzulegen!!

einrichten, ihre Lehrsätze bilden soll. — Freilich werden in der Theorie dem Staate diese positiven Rechte über die Kirche, und besonders über ihre Religionsdogmen allgemein abgesprochen, theils weil eine solche Anmaßung der Gewissensfreiheit aufs äußerste zuwiderlaufe, theils weil die Kirche eine freie Gesellschaft im Staate sey, welche die Staatsgewalt in ihren Gesellschaftsrechten durch Anmaßung solcher, der Kirchengewalt zustehender Verfügungen nicht beeinträchtigen dürfe, sondern bei der sie nur dafür zu sorgen habe, daß sie dem Staate nicht schädlich werde, und über welche ihr also nur negative Rechte zustehen könnten [1]. — Allein in Ansehung der Gewissensfreiheit treten wieder die oben aufgestellten Grundsätze ein, daß, sobald es zum Behuf des Staatszweckes geschieht, der Staat dieselbe allerdings zu beschränken befugt sey, und so wie derselbe dem einzelnen Bürger über sein Glaubensbekenntniß nicht blos negative, sondern auch positive Vorschriften geben kann, wird ihm in Ansehung der Kirche dieselbe Befugniß eingeräumt werden müssen. Kann die Staatsgewalt befehlen: Nur Anhänger dieser Religion will ich im Staate dulden, so liegt darin auch zugleich für die Kirche, die im Staate existiren will, der Befehl: Nur

1 Hufeland in der oben angeführten Schrift. Kant Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. S. 188. ff. Schmalz natürl. Kirchenrecht. §. 51.

[redacted]

diese Religion und ihren Gottesdienst zu lehren und zu üben. Soviel aber die zweite Einwendung betrifft, beruht dieselbe lediglich auf der einseitigen, zum Theil auch durch die übertriebenen Behauptungen in Ansehung der Gewissensfreiheit veranlaßten, Ansicht der Kirche, daß sie eine freie Gesellschaft im Staate sey, wobei man den zweiten möglichen und wirklichen Fall, daß sie als Staatsanstalt und durch den Staat existire, ganz übersieht [2]. Man denkt sich die Kirche immer als eine von Privatleuten zu ihren Privatzwecken errichtete Gesellschaft, die daher den Staatszwecken nicht zu dienen brauche, sondern diese nur nicht hindern dürfe. Sie

---

2 Auf eben dieser einseitigen Ansicht beruht die ausschliessende Behauptung des Collegialsystems im protestantischen Kirchenrechte. Hätte man dieses zweite Verhältniß einer Staatsanstalt, worinn die Kirche gleichfalls stehen kann, immer gehörig vor Augen gehabt; so würde man wohl nicht auf die sonderbare Idee gekommen seyn, die Frage, ob das Territorial- oder das Collegialsystem das richtige sey, für alle protestantischen Kirchen Teutschlands auf gleiche Weise entscheiden zu wollen, ohne auch nur zu ahnden, daß hier das eine, dort das andere wahr seyn könne. Beide Verhältnisse sind rechtlich gleich möglich: es kömmt also blos auf die positive und historische Frage an, welches von ihnen wirklich eingeführt sey, und das ist bei verschiedenen Kirchen begreiflicher Weise verschieden bestimmt. — Eine viel richtigere Darstellung findet sich in dem an treflichen Ansichten so reichen teutschen Staatsrecht von Gönner. §. 408. 416.

kann aber auch als Staatsanstalt gedacht werden. Der Zweck der Kirche ist die moralische und religiöse Bildung ihrer Glieder. Die gehörige Ausbildung der Staatsbürger in dieser Hinsicht, ist ohne Zweifel für die bessere Erreichung des Staatszweckes wichtig genug, daß auch der Staat auf deren Beförderung bedacht seyn könne und müsse. Er darf daher auch hiezu besondere Staatsanstalten einrichten, und folglich, da die Kirche eine Anstalt hiezu ist, auch eine solche organisiren. Thut nun dies der Staat, geht die Errichtung einer Kirche im Staate nicht von den Privatleuten, sondern von ihm aus, der seine Bürger hieran, wie an andern Staatsanstalten Theil zu nehmen nöthiget; so ist die Kirche offenbar nicht mehr eine freie Gesellschaft im Staate, sondern eine wahre Staatsanstalt, wie andere. Und wenn auch die Kirche anfangs als Privatgesellschaft im Staate errichtet ist, so kann man doch dem Staate, der es zu seinen Zwecken nöthig findet, nicht wehren, dieselbe für sich zu benutzen und nachher zu einer Staatsanstalt zu machen. Jede Person im Staate ist schuldig auf Verlangen dessen Zwecken zu dienen und zu deren Beförderung beizutragen, folglich auch die moralische Person der Kirche. Und so wenig man bei andern ursprünglichen Privatgesellschaften, z. B. Schulen, Deichbändern, Feuerassecuranzen, dem Staate das Recht abspricht, sie, wenn der Staatszweck es fordert, zu Staatsanstalten zu erheben, und ihre Organisation

[redacted]

an sich zu ziehen, wird man in Ansehung der Kirche es ihm absprechen können. — Auch kann der unpartheiische Beobachter nicht verkennen, daß viele unserer bestehenden Kirchen wahre Staatsanstalten, wenigstens jetzt, geworden sind. Denn wie käme sonst der Staat dazu, seinen Bürgern, bei Verlust des Staatsbürgerrechtes, nicht blos die Annahme einer bestimmten Religion, sondern den Eintritt in eine bestimmte Kirche, oder wenigstens in eine von mehreren anzubefehlen? Wie käme er dazu, die Kosten der Kirchenverfassung zum Theil aus seinen Kassen zu bestreiten? Wie käme es, daß so viele Kirchenbeamte wahre Staatsbeamte sind, und fast in allen rechtlichen Verhältnissen (z. B. des öffentlichen Glaubens, den sie genießen) den andern Staatsbeamten gleich stehen? u. s. w.

Ist aber die Kirche eine Staatsanstalt, so ergibt sich hieraus von selbst das behauptete Recht des Staats, die Organisation der Kirche, ihren Gottesdienst, und die Grundsätze, welche sie lehren soll, nicht blos negativ, sondern auch positiv zu bestimmen. Wie der Staat allen übrigen Staatsanstalten ihre innere Einrichtung und ihre äußere Wirksamkeit vorschreibt, wird er dann bei der Kirche dasselbe thun dürfen. Es steht auch nicht zu leugnen, daß unsere Staaten dies wirklich thun, und diese positiven Rechte wirklich ausüben. Denn was ist es anders, wenn die protestantischen Fürsten die Schmalkaldischen Artikel und die Concordien-

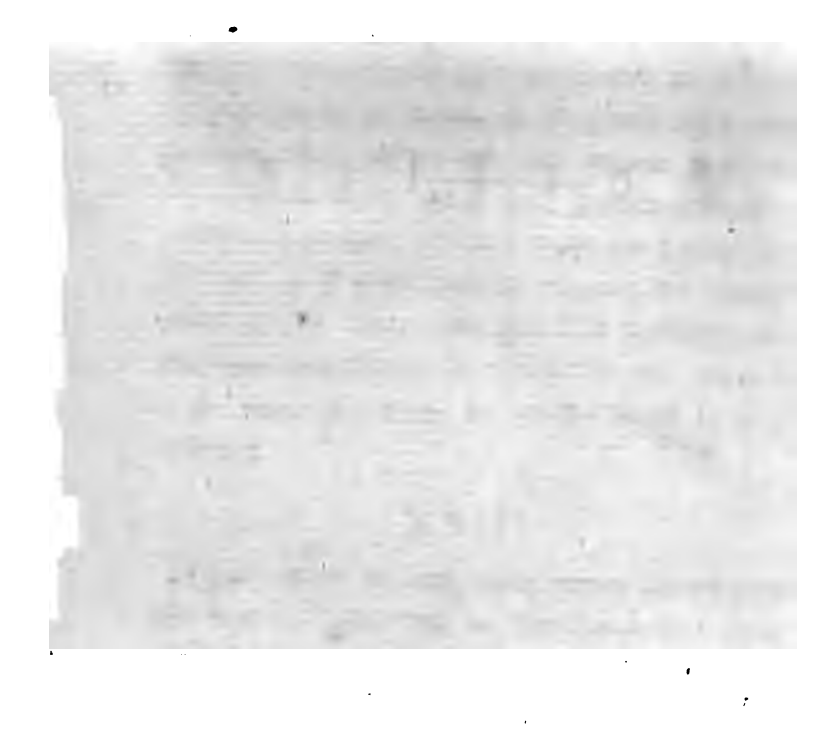
formel sanctioniren, oder in Preußen das bekannte Religionsedict erlassen wird? wenn der Staat die Eintheilung in Pfarreien und Inspectionen anordnet? wenn er neue Kirchenbeamte ansetzt, und alte eingehen läßt? wenn er einen Bußtag zu feiern vorschreibt, und ein neues Gesangbuch oder eine andere Liturgie einführt? — Uebt er nicht hier allenthalben die Rechte, die man ihm in der Theorie so eifrig bestreitet? Zwar hat man bisher, um sich aus dieser Klemme zu helfen, für die protestantische Kirche seine Zuflucht zum Collegialsystem genommen, und diese Rechte der Landesherrn aus einer an sie geschehenen Uebertragung der Kirchengewalt ableiten wollen; aber auch diese Nothstütze wird bald ganz hinwegfallen, da unsere Staaten allgemach in der katholischen Kirche die gleichen Rechte zu üben anfangen.

XXIII.

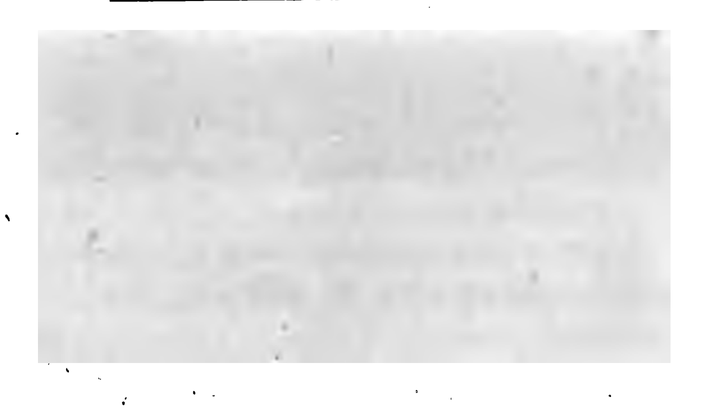
Das endliche Resultat dieser ganzen Untersuchung geht demnach dahin, daß die Gewissensfreiheit durchaus nicht mehr Rechte gegen den Staat in Anspruch zu nehmen habe, als die Freiheit des Bürgers überhaupt; daß der Staat sie auf eben die Weise und aus eben den Gründen beschränken dürfe; und daß ihr ganzer Vorzug auf den factischen Umstand hinausgehe, daß einerseits sie nicht so leicht, als sonst die Freiheit, mit den Zwecken des Staates in eine Collision kommen

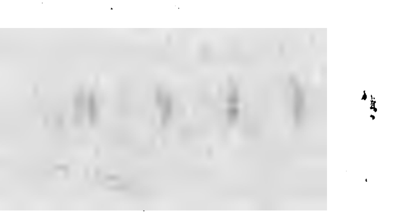
[redacted]

wird, die ihre Beschränkung nöthig machte; andererseits aber eine vernünftige Regierung, wegen des harten Druckes, der in ihrer Einschränkung liegt, immer doppelt vorsichtig seyn wird, ehe sie zu dieser Maaßregel schreitet.



Poësien.





Udohla

in zwei Acten.

Personen:

Der Sultan der Mongolen in Hindostan.

Mangu, Groß-Vezier.

Sino, am Hofe des Sultans, und

Udohla, Hindus.

Ein Derwisch.

Nerissa, im Harem des Sultans.

Elza, Aufseherin der Frauen des Sultans.

[redacted]

Erster Act.

Zimmer im Pallast zu Delhi.

Mangu und Sino.

Mangu.

Hast du gethan wie ich geboten habe?
Ist alles vorbereitet zu dem Fest?

Sino.

Es ist geschehn; es grüßt der neue Morgen
Den glänzendsten, den freudevollsten Tag.
Das reiche Meer gab seine reichen Schätze,
Sie schimmern, schön geordnet, im Pallast;
Und der Demant, der in des Berges Tiefen
Der Klüfte Kind, das braune Haar der Nacht
Mit Lichtes Funken schmückt, er ist entrissen
Der dunkeln Erde, und umreiht die Brust,
Das seidne Haar der schönen Sultaninnen;
Und alles was die blütenreiche Zeit
An alle Zonen spendet ist vereint.

[redacted]

In unsern Gärten, in der Büsche Nacht
Haucht ihr Gewürz die zarte Amrastaude,
Und Balsam mischt sich mit der Rose Duft
Und wechselt ihren Odem mit der Luft.

Mangu.

Und ist von Tönen auch die Luft durchzogen?
Und kühlen Bäche auch den heißen Tag?

Sino.

Der Mittag kühlet seine heißen Wangen
In dunkler Grotten frischem Felsenquell,
Und junge Vögel singen durch die Lüfte
Und wiegen sich auf zarter Blumen Zweig, —
So wohl bereitet sind wir zu dem Feste,
Das oft beginnen sollte, nie begann.
Schon dreimal war der Morgen angebrochen,
An dem Nerissa unserm Herrn vermählt
Und Sultaninn sich zugesellen sollte
Den schönen Frauen, die der Herr der Welt
Die Glücklichen! beglückt mit seiner Liebe;
Und immer, wenn der schöne Tag nun da,
Der sie ihm geben sollte die er liebet
Sprach finster er: „Heut darf es nicht geschehn,
Es geb ein andrer Tag mir die Geliebte,
Ungünstige Zeichen drohen meinem Glück.“
Nun sag mir, Mangu, was soll das bedeuten?
Er liebt sie, und es kommt ihm stets zu früh

[redacted]

Ein jeder Tag der sie ihm geben sollte;
Fürwahr ein solches Thun begreif ich nicht.

Mangu.

Sprich nicht davon. Er liebt was er nicht sollte,
Dem Jünger Muhameds geziemt es nicht
Die Blutsverwandte, seine eigne Schwester
Sich zu vermählen, wider Pflicht und Recht,
Und daß er zögert ist des Busens Stimme
Die tadelnd ihn vor dem Verbrechen warnt.
Doch still davon, wir sollen nur gehorchen,
Und unsre Meinung kommt hier viel zu spät.

Derwisch kommt.

Derwisch.

Ists wahr, Vezir, was ich vernommen habe?
Vermählt der Sultan seiner Schwester sich?

Mangu.

Wo weilst du Freund? in welches Berges Klüften,
In welcher fernen Abgeschiedenheit?
Daß du erst heute dies Gerücht vernommen.
Es wird Nerissa in das Haus geführt,
In dem die königlichen Frauen wohnen,
Des Sultans Schwester wird des Sultans Weib.

Derwisch.

O Schande! du entwöhnest dich der Röthe,
Da du dich frech hinauf zum Throne drängst,
Und deine Stirne deckest mit der Krone.

Nein, solche That ist wider Gott und Recht
Und unerhört in Ismaels Geschlecht.

Sino.

So darf das Seltne nimmer dann geschehen?
Und ist nur recht, was immerdar geschah?
Die Zeiten wechseln doch; in steten Kreißen
Treibt wiederhohlend sich der Menschen Thun.
Was du Verbrechen schiltst, sieh! das erlaubet
Dem Hindu Brama's heiliges Gesetz.

Derwisch.

Wohl weiß ich, daß dem irren Volk der Hindu
Des Korans reine Lehre nicht gefällt.
Du selbst, denn es verräth dich deine Rede
Hängst an der Väter alter Thorheit noch;
Drum freuts dich, daß der Herrscher der Mongolen,
Gebohren zu beschützen das Gesetz,
Es nun vertauschet gegen eure Sitte,
Und eure Sünde so zum Recht erhebt.

Sino.

Hör Priester! Lang eh der Mongolen Name
Die Welt genannt; als sie ein Hirtenvolk
Durch Asiens Steppen ohne Heimath irrten
War dieses Land ein ruhmbegränzter Staat;
Und große Fürsten haben es beherrschet,
Und viele edle Thaten sind geschehn,
Eh' man an euch und eure Weisheit dachte,
Eh' euer Muhamed den Koran schrieb.

Mangu.

Der Sultan hat die Priesterschaft befraget:
Ob es ihm wohl gezieme, sich zum Weib
Zu nehmen seine angeborne Schwester?
Und sie erwiederten: ihm sey vergönnt
Was ihm das eigne Herz erlauben möge.
Und diese Antwort nahm man für ein Ja.

Derwisch.

So mag es heißen, wenn Begierde deutet
Und Schmeichelei sich ihrem Ausspruch fügt.
Doch meine Stimme soll der Sultan hören,
Die Wahrheit dringe an des Herrschers Ohr.

Sino.

O blinder Thor! Das Schicksal hat entschieden,
Und werfen willst du dich in seinen Weg?
Beim Himmel! Allah hat es zugelassen,
Allein sein Priester widersetzt sich noch.
Ganz anders ist bei uns der Priester Handeln;
Sie leben in der Abgeschiedenheit.
Entfernt vom irdischen Geräusch und Treiben
Stört nichts die heilige Betrachtung da,
Hartherz'gen Eifer kennt nicht ihre Seele,
Sie mischen sich nicht in der Menschen Thun,
Der Friede Gottes ist in ihrem Busen
Und ihnen spricht die heilige Natur
Durch ihre Kinder, die noch nicht entweihet
Durch frecher Willkür irres Streben sind.

Der heiligen Thiere Sprache, und der Pflanzen
Noch unentwickelt zart und still Gemüth
Zu deuten und ihr Leben zu verstehen,
Das ist für sie ein würdiger Beruf.

Mangu.

Mein Sino! Du verlierst in müß'ge Fablen
Und deines Landes Kinderträume dich.

Derwisch.

Schon viele Jahre herrschen die Mongolen
In Hindostan, und waren stets bemüht
Zu Männern dieses weiche Volk zu bilden,
Allein unmünd'ge Kinder bleiben sie.

Der Sultan kommt. Alle werfen sich nieder.

Sultan.

Steh auf Vezier, was hast du mir zu sagen?

Mangu.

Herr, es ist der Verräther nun bestraft,
Bahadars Haupt fiel unter Henkers Händen,
Doch seine Kinder sind dem Tod entflohn.

Sultan.

Fürwahr er hat den besten Tausch getroffen,
Denn Freiheit endet ihm die lange Haft.

Mangu.

Soll man den Sohn auch noch verfolgen lassen?
Zwar ist er fast sechs Monde schon entflohn.

[redacted]

Sultan.

Trägt er in sich des Vaters feste Seele
Und seinen Haß für der Mongolen Reich,
So wär uns nützlich wohl des Jünglings Sterben.
Doch laß ihn, denn wir hätten viel zu thun,
Wenn wir nach den Insekten jagen wollten,
Die nur uns ritzen, doch verwunden nicht. —
Nun Sino! Derwisch! wolltet ihr was sagen?

Sino.

Mein König! Soll beginnen jetzt das Fest?

Sultan.

Nein! Nein! Noch nicht, mir pocht das Herz im Busen
Und Unglücks-Ahndungen umgeben mich. — —
Nun Derwisch, willst du was von mir, so rede.

Derwisch.

Mein König! Sorge treibet mich zu dir;
Die Sorge für das Wohl von deiner Seele
Die du gefährdet hast durch diese Wahl
Der Schwester, die dir der Gebrauch verbietet;
Verführung droht uns von der Hindu Volk,
Es hasset unsers Lebens ernste Strenge
Und sucht uns von der Tugend Sieges-Bahn
Zu seiner trägen Ueppigkeit zu locken.
Drum thut uns Strenge noth und fester Sinn.
Ein großes Beispiel muß der Herrscher geben
Wie man das heilige Gebot verehrt.

Mangu.

Es hat die Sonne Hindostan besieget,
Verzehret hat sie seiner Röhren Mark:
Drum sank es hin in der Entnervung Arme;
Drum unterlag es der Mongolen Schwerd.
Ein gleiches Schicksal droht dem stolzen Sieger.
Es wiegt Begierde ihn in ihrem Arm,
Und Weichlichkeit lullt ihn in tiefen Schlummer,
Die alte Ueberwinderinn der Welt. — —
Der Völker Augen sind auf dich gerichtet.
Die Hindu wünschen ihren Sitten Sieg,
Sie weinen daß der Herrscher sich bequemen
Dem Joche werde, das sie selber drückt,
Und die Mongolen hoffen, daß der Enkel
Von Timurlenk, der Sohn der Herrn der Welt
Den Thron Muhameds nimmer schänden werde
Durch ein Verbrechen, Fremden abgelernt.

Sultan.

Genug davon. Ich habe euch vernommen
Entfernt euch. Sino! Bleibe du bei mir.

Mangu und Derwisch ab.

Warum o Schicksal, muß ich diese lieben?
Die Einzige die du mir hast versagt.
Die Erde schmückt verschwendrisch sich mit Blumen,
Und beut mir reichlich ihre Schätze dar,
Umsonst verarmt das Glück, mich zu beglücken

[redacted]

Da ich an Einem Wunsch verzagen muß.
Viel schöne Frauen sind in meinem Haüse,
Doch keine rührt, und keine freut mein Herz.
Denn alles Schöne was mein Auge schauet
Erweckt die Sehnsucht nur nach ihrem Reiz;
Und ist sie nah, und könnt ich sie umfassen,
So hält ein tiefer Schauer mich zurück,
Ein leises Beben läuft mir durch die Glieder,
Als stünd ein Todes-Engel neben ihr;
Die Arme sinken, meine Lippen zittern
Und tief verworren ist mein innrer Sinn.

Sino.

Dich schrecket der Gebrauch, der Menge Tadel,
Das Vorurtheil der Schüler Muhameds.

Sultan.

Ich hätte sie fünf Jahre nicht gesehen
Und wie erstaunt ich, als nach dieser Zeit
Der Aga sie in meine Arme führte,
Verändert war sie, doch ein lieber Zug
Erinnerte mich an der Kindheit Tage
An der Verwandschaft inniges Verstehn.
Ich gab mich hin dem seligen Gefühle,
Doch sie bewahrte sich mit banger Scheu.
Mein Lieben wollte ihre Furcht besiegen,
Doch meine Liebe überwand mich selbst.
Was soll ich nun? Ich kann ihr nicht entsagen,
Und sie besitzen? Ach! ich wag es nicht.

Mein Busen gleicht dem ungestümen Meere,
Ob Reue mich, ob Sehnsucht mich verzehre,
Ob ich sie fliehe, oder mir vermähle,
Verderben bringt mir was ich auch erwähle.

Garten des Pallastes.

Nerissa und Elpa.

Nerissa.

Sieh! Elpa, Dämmrung sinket schon hernieder,
Ja sie umfängt den heißen, müden Tag,
Jetzt wird mir wohl erst, ähnlich jenen Blumen
Die trauren bei des langen Mittags Gluth,
Und sinkt die Nacht, sich inniglich erfreuen,
Und ihr liebkosen mit dem süßen Duft.
So ist es mir; ich traure, steht die Sonne
Am Mittag hoch mit ihrem Strahlenaug.

Elpa.

So darfst du dich, o Holde! nie erfreuen?
Denn deines Glückes Sonne steht ja hoch.

Nerissa.

O Elpa! Säh'st du meiner Seele Beben,
Wie der Betrug mich schmerzlich niederdrückt.
Dürft ich zu meines Königs Füßen sinken,

Ihm sagen: Daß ich nicht Nerissa sey,
Nicht seine Schwester, daß ich eine Fremde
An der entflohnen Schwester Stelle sey.
Warum ließ ich zur Lüge mich bereden?
Ach! diese Rolle wird mir allzuschwer. —

Elpa.

Wohlan! Bekenn ihm, daß des Sultans Tochter,
Daß seine Schwester schimpflich sey entflohn
Mit einem Sklaven, daß sie so verrathen
Und so geschändet habe ihr Geschlecht
Und ihre Abkunft; daß wir es verborgen,
Daß wir an ihre Stelle dich gesetzt,
Weil du ihr ähnlich warst vor allen Frauen.
Bekenn es ihm, zwar kostets mir das Haupt,
Und auch dem Aga, weil wir für die Tochter
Der Könige mit unserm Leben stehn.
Jedoch du willst's, so stürz uns in's Verderben:
Zwei Leben sind dir keine Lüge werth.

Nerissa.

Dein und des Aga Leben könnt' ich retten,
Und doch die Wahrheit unserm Herrn gestehn.
Das fürcht' ich nicht, ich fürchte seine Liebe
Die jauchzen würde über diesen Tausch;
Vermählen würd' er sich mir diese Stunde
Wüßt' er es nur, ich sey Nerissa nicht.

Elpa.

Wie? Hör ich recht? Du fürchtest seine Liebe

[redacted]

die Vermählung die der Sultan hofft?
wenig wüßtest du des Glückes Gunst zu fassen,
s dich dem Könige der Welt bestimmt?

Nerissa.

weiß icht wie, doch seh ich ihm in's Auge
überfällt eine rcht,
wollte mich vor n die Seele warnen.
doch in seinem Antlitz liegt es nicht
as mich erschreckt; sein Lächeln ist so milde,
Ja seiner Liebe Worte sind mir süß;
Und doch, ich kann und werd ihn nimmer lieben
Weil meine Seele mich ihn fliehen heißt.

Elpa.

Es hat der Pfau wohl hundert Strahlen-Augen
Womit er des Gefieders Schönheit schaut,
Und du Nerissa solltest keines haben
Zu sehen deines Glückes Herrlichkeit?
Ich glaub es nicht; du nährst wohl andre Wünsche,
Wie könntest du sonst eitlem Zagen traun?

Nerissa.

Du irrest, doch mit stillem trüben Sehnen
Denk ich der frohen, freien Jugend-Zeit,
Als ich mit meinem guten Vater wallte
Durch Hindostan, vermummt und unbekannt.
Bald folgten wir des Ganges Silberfluthen
Von Tibets Bergen bis herab zum Meer,
Dann traten wir in Asiens prächtge Städte,

[redacted]

Die vor uns lagen in des Abends Glanz.
Die Flüchtlinge durchwandelten die Gassen,
Musik und Tanz und Lust war überall;
So bunt und froh beweglich war mein Leben,
Ein rascher Strohm, der sich aus Wolken gießt
Und jetzt! gedenk ich jener schönen Stunden
Schwebt die Erinnrung aus der freien Welt
Herüber mir in diese enge Mauern
So nenn ich jammervoll mein prächtig Loos.
Ich sehne mich zurück zu Nacht und zu Gefahren
Zu jener heimathlosen Pilgrimschaft.
In diesen Mauern trauren alle Blumen,
Die zarten Halmen flüstern es sich zu
Wie eingeschlossen Sehnsucht sie verzehre;
Ja selbst die starke Palme senkt ihr Haupt,
Und welk und matt ist um mich alles Leben,
Und ungern spendet hier sich die Natur
Wenn keiner ihrer heilgen Stimme lauschet,
Weil ihren Dienst ein rauh Geschlecht verschmäht.

Sultan und Sino kommen.

Sultan.

Nerissa du! Wie ist dir? Holde! Liebe!
Du senkst den Blick? Du trauerst, süßes Weib?
Die Frauen Indiens sind welke Blumen
Selbst in des Lebens erstem Jugend-Glanz;
Nerissa nur glich stets der frischen Rose

icket von des Himmels ewgem Thau.
heute will ihr schönes Aug erlöschen
iei en Wolken, die sie trüb umziehn.

Nerissa.

iens Frauen welke Blumen immer
n urig Loos.

ltan.

; meine Liebe sey der Frühlings-Odem
Freude dir und frisches Leben haucht —
s sprach ich da? Erkrankt ist meine Liebe,
kränker ist sie als dein trüber Blick.
zieht ein Sehnen mich zu deinen Armen,
Dann reißt ein alter Fluch von dir mich weg.
Ich fliehe; neu entzündet sich die Flamme,
Ein kalter Schauer löscht sie wieder aus.
Bald möcht ich schweigen, bald möcht ich dir klagen,
In Freude jauchzen, dann in Schmerz verzagen.

Nerissa.

Warum muß ich, ich diese Schmerzen geben?
O fliehe mich! und such' ein ander Glück.

Sultan.

Entfliehen! Ha! Entflieh dem Hauch der Lüfte,
Sie folgen dir vom Indus bis zum Pol.
Versuch es, wandere hinab zum Weste,
Ob du der Sonne Strahlen meiden magst.
Umsonst; sie hebt sich neu stets aus dem Schatten.
Wo du auch wallst, es geht der Ost dir nach.

[redacted]

So meine Liebe, gleich den Himmels-Lüften
Und gleich der Sonne folgt mir überall.

Nerissa.

Weh mir und dir! Ich fürchte deine Liebe,
Und schrecklich ist dein Haß wie deine Gunst.
Was soll ich thun? Auf welche Rettung sinnen?
Ist keine Hülfe, ist kein Rath mehr da?

Mangu kommt.

Mangu.

Ein Fremder wünscht dein Angesicht zu schauen
Mein König. Soll ich sagen, daß er darf?

Sultan.

Ihm ist vergönnt, sogleich zu uns zu kommen,
Ruf ihn hierher, er rede jetzt vor mir.

Sino tritt in den Hinter-Grund und winkt, Udohla erscheint, und wirft sich vor dem Sultan nieder.

Mangu.

Sprich Fremdling! Denn der Sultan will dich hören,
Steh auf und rede, sage wer du seyst.

Udohla (aufstehend zum Sultan).

Ich heiße Achmed, bin dein Knecht, gebohren
Zu Hyderabad, Selims Schwester-Sohn.

Sultan.

Mein Freund! Du bist des Nabobs Anverwandter?
Des Würd'gen, Mächtigen; ich grüße dich.

Udohla.

r Nabob hieß mich dir dies Schreiben bringen
d Gruß und Unterwerfung seinem Herrn.

Er reicht ihm ein Papier.

Sultan.

... n) Du bist ein guter Bote.
itte einen ... ; ... dir ...
s dir zu ... , ... zu geben ziemet.
um wähle ... leich was dir gefällt.

Udohla.

Als ich von Hyderabad hergezogen
Fiel im Gebirg ich in der Räuber Hand.
Verlohren wär ich sicherlich gewesen,
Allein es rettete ein Jüngling mich,
Und als ich bat ihn einen Lohn zu wählen,
Sprach er: „Erscheinst du vor dem Herrn der Welt
„So wirf dich flehend hin zu seinen Füßen,
„Daß meines Vaters Leben er verschont
„Bahadars, der im Aufruhr ist gefangen".
So sprach der Jüngling. (knieend) Herr! erhöre ihn.
Ich habe keine Bitte als die seine
Verschmähe sie, o großer König! nicht.

Sultan.

Du bittest spät; schon ist sein Haupt gefallen.

Nerissa.

Wie wird mir! Elpa! führe mich von hier.

ab mit Elpa.

[redacted]

Sultan.

m Mangu! Laß uns zur Prinzessinn eilen,
Sino du! erklär ihm was geschah.

ab mit Mangu.

Lange Pause. Udohla bleibt eine Weile auf den Knien liegen, steht dann langsam auf.

Udohla.

ist es schon das theure Haupt gefallen,
hlossen unsers Hauses Untergang!
kann ich nun? Da alles mir verloren,
bin ich überhoben jeder Furcht.
hasts vernommen, geh! mich zu verrathen.
bin Bahadars, eures Feindes Sohn.

Sino.

üngling! ich beweine deinen Jammer,
n ich bin Sino, Hindu selbst wie du.

Udohla.

Sino? Nun so bin ich nicht verlassen
allen Göttern, da ich dich hier fand.
kenne dich, und hab dich nie gesehen,
n meines Oheims Hoffnung warst du stets.

Sino.

sbeck! Lebt er noch! Der Theure! Gute!
chonte ihn nur seines Hauses Fall.

Udohla.

var mein zweiter Vater; denn den meinen
ich so lang ich denke nicht gesehn.

Der Oheim nahm mich zu sich nach Bengalen,
Als sich Bahadar dem empörten Volk
Leicht überredet gab zum Oberhaupte.
So wuchs ich ferne von dem Vater auf.
Doch als die einzge Tochter er verlohren,
Berief er mich zu theilen sein Geschick.
Ich kam; allein der Vater war gefangen,
Ich ward gefangen, und entfernt von ihm. —
Wie unerträglich lange, trübe Stunden
Verschmachtet' ich im Kerker so allein,
So ohne Hoffnung, und dem Tod entgegen
Sah ich mit trübem, tiefgesunknem Muth.
Da öffneten sich meines Kerkers Thüren
Und ich entfloh zum Gastfreund meines Ohms
Zum Nabob, der mich freundlich aufgenommen
Wie einen Sohn, und ungern mich entließ.
Doch trieb der innre Geist mich zu versuchen
Ob wohl zu retten noch der Vater sey;
Ob flehend vor dem Herrscher der Mongolen;
Wo nicht, durch einen scharfen kecken Stahl.
So kam ich, und noch leb ich zu entscheiden,
Wen dieser Dolch durchbohre von uns beiden;
Ob er des Sultans Purpur erst durchdringe
Ob ich nur mich zum Todtenopfer bringe.

Sino.

Du bist kein Hindu. Nein, dir kocht im Busen
Der Scythen wildes, ungezähmtes Blut.

Was that der Sultan? Er hat recht gehandelt.
Ein jeder weiß, dem Aufruhr droht der Tod.

Udohla.

Nun wohl! Es sey, der Sultan möge leben
Ihn darf das Licht der Sonne noch erfreun;
Doch mir geziemet besser, nun zu sterben.
Des Vaters Geist winkt mich zu sich hinab,
Den Niegekannten will er einmal schauen,
Ihn einmal drücken an das Vaterherz.
O süße Freude drunten bei den Todten!
Komm, steig herauf! Verdunkle mir das Licht
Des lieben Tages, den ich kaum gesehen,
Von dem ich jetzo trauernd scheiden muß.

Er zieht den Dolch; Sino hält ihn ab.

Sino.

Halt ein und lebe! Was willst du dem Vater?
Die Todten warten jenseits nicht auf uns.
Sie wandlen fort durch viele, viele Hüllen
Bis zu dem großen Auferstehungstag.
Du weißt's ja selbst; drum lebe noch dem Tage
So lang der Götter Wille dir vergönnt.

Udohla.

Soll ich mich selbst zu überleben leben?
Was bleibt mir noch zu wünschen, noch zu thun?

Sino.

Hast du der Freunde nicht und Blutsverwandte

Die schmachten in des dunklen Kerkers Nacht?
Wohlan! Versuch es diese zu befreien.
Der Sultan hat ein leicht beweglich Herz,
Sein Herrschertrotz zerschmolz in Liebes-Wonnen,
Er hat fürwahr ein menschliches Gefühl. —

Udohla.

Den Rand des Lebens hab ich schon erreichet,
Jetzt öffnet sich für mich der Zukunft Thor.
Mein Aug das schon der Gräber Nacht umgeben
Verschließt sich noch dem ungewohnten Licht.

Sino.

Komm! Laß mich Pfade für dich suchen, finden.
Gewiß ich leite dich auf ebnern Weg.

[redacted]

Zweiter Act.

Garten.

Nerissa und Elpa.

Nerissa.

Geh! Such ihn! ruf ihn! denn ich muß ihn sehen,
Ich muß ihn sprechen, führe ihn hierher.

Elpa ab.

Wie ist mir nun? Weh, weh mir Unglücksvollen!
Die Götter Indiens verlassen mich,
Weil ich zuerst abtrünnig sie verlassen,
Und zürnend sieht der Gott von Muhamed
Gebete die ich zweiflend zu ihm sende,
Den falschen Dienst, der ungern ihm geweiht,
Der halb noch stets die alten Götter meinet.
So drohen alle Himmelsmächte mir,

Und namenloser Jammer ist mir worden. —
Da kommt er! Ach! wie klopft mein krankes Herz!

Udohla und Elpa kommen. Elpa tritt zurück.

Udohla.

Welch launig Schicksal hat, o Königs-Tochter!
Des Unbekannten Name dir genannt?
Was ist es, das mich aus der bunten Menge
Von Tausenden zu deinem Anblick ruft?

Nerissa.

Ich sah dich vor dem Sultan niederknien
Und flehen für ein schon verlornes Haupt.
Sprich, kanntest du den Jüngling, dessen Vater
Du retten wolltest vor dem Herrn der Welt?

Udohla.

Prinzessinn! Was geschah, hab ich erzählet
Und mehr als ich erzählte weiß ich nicht.

Nerissa.

Du weichst mir aus, es irren deine Blicke
Verlegen, und ein verräthrisch Roth
Sagt mir zu gut was du verbergen wolltest,
Die Lippe selbst, die lügen konnte, bebt.

Udohla.

Und wenn ich nun des Jünglings Schicksal kenne,
Darf ich es dir Prinzessinn! dann vertraun?
Des Sultans Schwester, daß der ihn verfolget
Der dürstet nach des Unglücksel'gen Blut?

Nerissa.

So kennest du Udohla? Ja, du hasts verrathen.
Doch zittre nicht für ihn und nicht für dich,
Nein fahre fort mir kühnlich zu vertrauen:
Denn Rettung sinn' ich für den Jüngling jetzt.

Udohla.

Du kennest seinen Namen? Nun dann wisse:
Er wandelt an dem Ganges hin und her,
Und sucht sein Grab mit lebensmüden Blicken;
Auf Erden blieb ihm nichts zu wünschen mehr.
Drum wenn du retten willst o Königs-Tochter!
So denke seiner nicht. Nein! rette die
Vom Volk der Hindu, die im Kerker schmachten,
Erbarme ihres langen Elends dich.

Nerissa.

So hat Udohla keinen Bruder, keine Schwester?
Und nichts auf Erden, das ihm angehört?

Udohla.

Die einzge Schwester hat er nie gesehn
Dem Vater haben Räuber sie entführt.

Nerissa.

Man sprach: Bahadar habe sich gerettet
Und keiner wüßte seinen nahen Fall.
Warum entfloh er nicht, eh er gefangen
Sich lieferte in seiner Feinde Hand?

Udohla.

Er mochte sich vom Vaterland nicht scheiden.

Nerissa. Reicht Udohla eine Kette.

Nimm diese Kette und gedenke mein
Wie ich der Unglücksel'gen denken werde
Die du durch mich errettet wissen willst.

ab mit Elva.

Udohla.

O süßer Ton! von solchen süßen Lippen!
Jetzt bricht der Tag erst meines Lebens an,
Ein Tag, belebend wie die Morgenröthe
Und lind und traulich wie die Mitternacht.
Zu welchem Gotte will ich jetzo wallen
Vom Mord-Gedanken zu entsühnen mich?
O all ihr Götter! Ich hab schwer gefrevelt,
Denn schöner ist das Leben als der Tod.

Zimmer im Pallast.

Der Sultan sitzt gedankenvoll. Nach langer Pause erscheinen Mangu und Sino.

Mangu.

Mein Herrscher! Achmed, der an deinem Hofe —

Sultan.

An meinem Hofe? Achmed? Nun so sprich!

Mangu.

Er heißt nicht, so wie er sich dir genennet,
Er ist Bahadars, des Verräthers Sohn.

Sultan.

Wer sagt es? und woher willst du's beweisen?
Bahadars Sohn? Unglaublich ist es fast.

Mangu.

Ich war zugegen Herr! als er gefangen
Durch deiner treuen Knechte Eifer ward,
Und als er flehend vor dir niederkniete
Entsann ich dunkel dieses Jünglings mich;
Noch zweiflend wagt ichs nicht ihn anzuklagen:
Doch heute ist sein Frevel mir gewiß;
Aus der Entfernung treten seine Züge
Bestimmt und kenntlich vor mein forschend Aug.

Sultan.

So such ihn auf, und laß ihn zu mir kommen,
Bis dahin aber will ich einsam seyn.

ab.

Sino.

Du irrest wohl, wie leicht trägt nicht das Auge!
Was soll der Jüngling an des Sultans Hof?

Mangu.

Bahadars Blut fließt in des Jünglings Adern,
Sein giftig stolzes, ungezähmtes Blut.
Was kann er anders als auf Tücke sinnen
Und was ist frech genug für dies Geschlecht?

Sino.

Du suchst Verdammliches zu finden;
Der ungerechte Eifer reißt dich fort.

Als unsers Sultans Schwester zu erscheinen;
Und wie ihn Elpa habe unterstützt.

Sino.

Wohl weiß ich, wie sie uns verändert däuchte
Nerissa, wie so anders ganz als sonst.

Mangu.

Ja auch dem Sultan schien sie ganz verändert.
In Lieb entbrannte bald sein Geist zu ihr;
So hat sein Herz ihn dennoch nicht betrogen
Als es zu dieser Fremden ihn gezogen,
Nicht zum Verbrechen hat es ihn geführt.

Sino.

So geh! Entdeck ihm, was du hast erfahren,
Verschiebe seines Glückes Stunde nicht.

Garten.

Nerissa.

Mein Schicksal, es muß jetzt entschieden werden.
Entflieh ich einsam? Such ich jenen Pfad,
Den alten, wohlbekannten, den ich oft betreten
Beim Sternenschein, in Mitternacht gehüllt?
Es sey. Ich scheide; doch mit trüber Seele.
Ich suche jenes Felsen stille Kluft
In der mit meinem Vater lang verborgen
In einsamer Betrachtung ich gelebt;
Dort soll Vergangenheit mir Zukunft werden,

[redacted]

Die große Vorwelt will ich wieder schaun,
Geschicke, die verflossen, wieder suchen,
Die alten Götter neu versöhnen mir. —
Am Ganges wallt der Bruder auf und nieder,
Und sucht sein Grab mit lebensmüdem Blick;
So sagte Achmed. Ja, ich will ihn suchen,
Wie mit dem Vater theilen sein Geschick.
Es schwimmt ein lieblich Bild vor meinem Auge
Das ich so gerne Bruder nennen mag.

Elpa kommt.

Elpa.

Du wirst gesucht, der Sultan will dich sehen,
Er selber sucht mit großer Eile dich.

Nerissa.

Mich suchen wird er oft noch und nicht finden.
Geh! Sag es ihm, ich kann ihn jetzt nicht sehn.

Elpa.

Wie darfst du dich dem Herrscher widersetzen?
Er schien so dringend und so tief bewegt!

Nerissa.

O Himmel! Muß ich dieses noch erfahren,
Muß ich des Mörders Antlitz doch noch sehn!
Die Stimme die mir werth ist wieder hören
Und denken, daß sie jenes harte Wort,
Das grause Todes-Urtheil ausgesprochen,
Das mich von seiner Liebe immer trennt.

In deiner Jugend wollt ich auferstehn,
Dir meines Lebens reife Früchte bieten
Und knüpfen an die Vorwelt dich durch mich,
Mich an die Nachwelt; ja durch deine Lippen
Wollt ich der Zukunft manches anvertraun.
Das ist nun nicht; du reibst in wildem Treiben
Und irrem Streben deine Jugend auf.
Ich sah dich frevlend Todes-Götter rufen,
Dann wieder jauchzen in des Lebens Lust:
Jetzt willst du rasch dem Leben schon entsagen,
Zu träg und stolz zur Rettung was zu wagen.

Udohla.

Was willst du mir? Vorbei sind meine Blüthen
Und keine Früchte ließen sie zurück.
Kann ich des Himmels Winden auch gebieten,
Daß sie nicht knicke meines Lebens Halm?
Laß ab von mir, daß deines Herzens Hälfte
Ich nicht hinunter reiße in die Gruft.
Vertraue meiner Brust nicht deine Saaten,
Sie würden schön und kräftig nicht erblühn,
Nein, mit mir würden sie im Grab vermodern,
Und wie ich selber spurlos untergehn.

Sino.

So hat die Ahndung dennoch mich betrogen
In der du so bedeutungsvoll mir schienst!

[redacted]

Das Schicksal wähnt ich müsse etwas meinen,
Da es so wunderbar dich hergeführt.
So irrt ich mich; du kamst nur um zu gehn,
Du warst ein Gast in meiner Liebe nur;
Und dennoch muß ich stets auf Rettung sinnen,
Und ungern wie mich selbst geb ich dich auf.

Der Sultan, Mangu und Gefolge kommen.

Sultan. zu Mangu.

Geh! Eile, denn ich will sie hier erwarten,
Ich dulde dieses Zögern länger nicht. — (Pause)
Du Achmed! Sag ist's wahr, was ich vernommen,
Man sagte mir: du seyst Bahadars Sohn?

Udohla.

Herr! es ist wahr, was du von mir vernommen.

Sultan.

So ists auch wahr, daß dir der Tod gebührt.

Udohla.

Wenn du gebietest, Herr! so muß ich sterben.
Ich weiß es, und ich bin darauf gefaßt.

Nerissa und Mangu kommen.

Sultan ihr entgegen.

Die Scheidewand, Geliebte! ist zerfallen,
Und du bist mein. Ja Liebe du bist mein.

Wie konntest du mich lang so grausam quälen,
Und mir verbergen ein so wonnig Glück?

Nerissa.

Wo find ich Töne doch zu diesem Worte,
Vor dem die blasse Lippe zaghaft bebt?
So wisse denn, ich bin von dir geschieden
Auf immerdar durch deine eigne That;
Des Vaters Blut belastet deine Seele,
Bahadars Tochter ist's, die vor dir steht.

Sultan.

O Allah! (Er verhüllt sich)

Udohla.

Welch süßer Traum umfängt mir hold die Sinne?
Sag, Sino! wird der schöne Traum vergehn?
O schweige, daß ich nie erwachen möge!
Ewana, meine Schwester wäre sie?

Nerissa.

Wie? Hör ich recht? Ist Achmed nicht dein Name?

Sino.

Er ist dein Bruder, ist Bahadars Sohn.

Udohla eilt auf sie zu, sie sinkt in seine Arme.

Lange Pause.

Sultan.

Wie sie in dieses Jünglings Armen ruhet,
Ein Anblick, wie der Hölle Qualen mir!

Nerissa.

Es hat dein Wort des Vaters Blut vergossen;
Ich richte nicht, ob er es auch verdient;
Doch dieser theilte niemals sein Vergehen,
Er hat sein Schwerdt nicht gegen dich geführt.
Drum sey ihm gnädig, auch um meinetwillen,
Und laß mich ruhig mit dem Bruder ziehn.

Sultan.

Vergißt du so, was es mich kosten könne,
Wenn ich, o Theure! dich entlassen muß?
Du siehst sie nicht die tiefe, schwere Wunde,
Die du unheilbar meinem Herzen schlägst.
Du eilst dahin in frohem raschem Muthe,
Indeß ich langsam, schmerzlich mich verblute.
Umsonst hält Stolz den tiefen Schmerz gefangen,
Er sprengt die Fesseln, Freiheit zu erlangen.

Nerissa.

Nicht also Herr! Es trübet meine Seele,
Wo ich auch sey, Erinnerung an dich.
Und tief empfind ich, da ich von dir scheide
Daß ich gewaltsam los mich reißen muß.
Doch muß ich; denn ich bin von dir getrennet

Durch alles, was dem Menschen heilig ist,
Durch meines Volkes Sitten und Gesetze.
Drum laß mich ziehen, bleiben darf ich nicht.

Sultan.

Lebt wohl denn, ihr, die ich soll nimmer sehen,
Ihr holden Augen! Anmuthsvoll Gestirn
Das über meinem Leben aufgegangen!
Weissagend Licht! das Wonne mir verhieß,
Das all mein Schicksal schmeichlerisch gelenket
Das treulos sich in Wolken nun versenket. —
Nerissa, geh! Du hast mein Herz zerrissen,
Ich werde traurend zu den Todten gehn.

ab.

Udohla.

Ewana komm! Wir gehen nach Bengalen
Des Oheims einsam Alter zu erfreun.

Sino.

Dein Schicksal, junger Freund! ist nun entschieden,
Doch unsers birgt die ferne Zukunft noch,
Die Zukunft die ich nicht erleben werde,
Den Aufgang, den dies Auge nicht wird sehn.
Oft war mir, leicht getäuschet, ich erblicke
Im Osten schon des Morgens Purpur-Saum
Der Indiens Tag nach langer Nacht verkünde.
Oft däuchte mir, ich hör des Vogels Ruf

[redacted]

Der ahndungsvoll die Sonne früh begrüßet.
Ich irrte mich, der Tag ist noch nicht da.
Doch du, o Freund! Du wirst vielleicht ihn sehen,
Und kommt er, Jüngling! dann gedenke mein,
Und hilf des Volkes schwere Ketten sprengen;
So lohne die geraubte Liebe mir.
Dann will ich gern von dir die Trennung dulden,
Weiß ich es nur, ich gab der Zukunft dich. —
Durch Zeichen wird der Himmel offenbaren,
Wann er dem großen Werke günstig ist.
Bis dahin dulde schweigend seinen Willen,
Und hoffe auf des Gottes Wiederkehr.

Magie und Schicksal

in drei Acten.

[redacted]

Personen:

Alkmenes, ein Magier.

Ligares, sein Sohn.

Cassandra, Tresaspes Wittwe.

Timandras, ihr Sohn.

Ladikä, seine Geliebte.

Zeno, des Alkmenes Freigelassener.

Mandane, der Ladikä Sklavin.

Ein Knabe in Ligares Diensten.

[redacted]

Erster Act.

Der Magier allein.

Magier.

Sey mir gegrüßet, segensvoller Morgen,
Heilbringend Licht, das aus dem Osten dringt;
Die Nacht ist schauervoll dem der geweihet
In ihres tiefen Schlundes Gährung schaut,
Da regen sich und dehnen sich die Kräfte,
Und brausen, heben und bekämpfen sich,
Als wollte sich der Dinge Ordnung lösen,
So ringen sie chaotisch wider sich.
Als sey im Todeskampfe alles Leben,
So sträubt sich's zwischen Daseyn und Vergehn.
Entsetzlich so ist Nachts der Dinge Schwanken,
Daß Lebende den Todten ähnlich sind,
Und Todte gleich Lebend'gen irdisch wallen. —
Drum wohl dem der an allen Sinnen blind
Der Kräfte innre Feindschaft nie gesehen.
Es hüllt die Nacht in Schatten weislich sich,

[redacted]

Und senkt sich schwer auf aller Menschen Augen,
Daß keiner ihre Schrecken je belauscht:
Da kommt der Morgen, da gießt süßes Leben
Und Eintracht hin sich über die Natur,
Und sie erwachet wie aus schweren Träumen
Und lächelt, und in ihren Augen stehn
Die Thränen, die die Angst des Traums erpreßte;
Doch alle küßt sie ihr die Sonne weg. — —
Drum segensvolles Licht! sey mir gegrüßet,
Du gießest Friede auch in meine Brust,
Indem du sühnst den Zwist der Elemente,
Der Dinge Daseyn neu versicherst mir
Die nächtlich selbst sich zu zerstören drohten,
In blindem Eifer wider sich entbrannt.

Ligares kommt.

Ligares.

Es ruhen auf dem Caucasus Gewitter,
Noch säumend krächzt der Rabe durch die Nacht;
Doch quellen aus dem Ost schon Sonnenstrahlen
Und zeigen meinem Boten seinen Pfad.
Er könnte hier schon seyn — Wie! du mein Vater!
Ich staune! was beraubt des Schlummers dich?

Magier.

Ich ruhe nicht, weil durch den Schein der Ruhe
Der Nächte nicht mein Aug betrogen ist;
Ich seh den innern Kampf der Lebenskräfte,
Den Schlaf und Nacht wohlthätig dir verhüllt.

[redacted]

Ligares.

Warum weihst du mich nicht in deine Künste,
Enthüllest meinem Aug die Dinge nicht?

Magier.

Wohlthätig ist dem Sterblichen die Hülle,
Die die Natur auf ihre Tiefen legt.
Sieh an die Farben, wie sie freundlich milde
Dem Auge reden, sieh der Formen Zier,
Wie lieblich sie sich heben, beugen, schwellen,
Und sich vermählen mit des Lichtes Glanz;
In solchen Schmuck hat sich Natur verborgen,
In schöne Ruhe ihren Zwist versteckt.
Weh dem! der frech den heil'gen Schleier hebet,
In ihr Geheimniß frevelnd dringen will,
Belauschet was sie suchet zu verbergen,
Weh dem! es rächt die Göttinn schrecklich sich
Am Unglücksel'gen, der sie überraschet,
Denn sie ist jungfräulich und streng gesinnt;
Aktäon sollte dich davon belehren,
Er sah sie, doch verwandelt ward er ganz,
Ein Ungeheuer, das man nicht erkannte,
Deß Sprache Allen unverständlich ward;
So fiel er durch der heil'gen Isis Strenge,
Weil hüllenlos die Göttinn er gesehn.

Ligares.

Ihr nahte sich Aktäon ungeweihet
Und zitternd seines Frevels sich bewußt;

Du aber Vater! gib mir rechte Weihen,
Daß ich ihr ohne Zagen nahen darf.

Magier.

Es drängen viele sich zum Heiligthume
Und alle geitzen nach der Göttinn Gunst;
Doch von den Tausenden, die zu ihr wollen,
Hebt Einer wohl den dichten Schleier kaum;
Denn es erheischt ein ungetheiltes Leben
Die strenge Isis; wer mit fremdem Dienst
Und andern Wünschen ihrem Tempel nahet,
Den straft sie für den Frevel fürchterlich. —
Und doch ist's schwer sich gänzlich hinzugeben.
Die Priesterinn Apolls zu Delphi selbst
Wird oft zum Dreifuß mit Gewalt gerissen,
Gezwungen dann verkündiget ihr Mund
Was ihr Apoll der Bebenden vertrauet;
Und wie die Welt auch ihre Weisheit ehrt,
So zagt sie doch dem Gotte sich zu geben. —

Ligares.

Was sollen, Vater! diese Reden doch?

Magier.

Daß sich die Sterne Dich nicht ausersehen.

Ligares.

Entscheiden sollten Sterne, was ich darf?
Und über meinen Werth und Unwerth richten?
Nur darum gingen sie den Riesenschritt,

Nur darum wären sie in Licht gekleidet,
Dem Menschen anzudeuten sein Geschick?

Magier.

Nicht weil die Menschen handlen, kreisen Sterne:
Die Menschen wandlen nach der Sterne Lauf.
Wie Fluth und Ebbe nach dem Mond sich richten
Und fallen, schwellen, wie er kommt und geht;
So heben sich Gedanken und versinken
Gelenket von der Himmelskörper Lauf.
Des Menschen Brust ist gleich des Meeres Spiegel,
Der widerstrahlet von der Sonne Bild
Und dunkel ist und glanzlos, wenn sie sinket.
So jedem Sterblichen ist sein Gestirn
Des Nordens Pol, der ewig an ihn ziehet;
Er aber ist die kleine Nadel nur,
Die ewig sich nach ihrem Sterne wendet. —
So kann, wer eingeweiht, am Himmel sehn,
Wie sich die ird'schen Dinge fügen werden,
Und ahndungsvoll sieht er der Erde an,
Wie droben sich die Himmelsmächte reihen,
Die herrschend auf die Erde niedersehn.

Ligares.

Ich fühle frei mich ganz in meinem Herzen,
Von der Gestirne Einfluß unberührt;
Es zieht mich vieles an im bunten Leben,
Und vieles werd' ich können, weil ich will;
In diesem stolzen Glauben will ich bleiben,

Mich selber fühlen als des Schicksals Herr;
Mich nicht entnerven durch ein feiges Wähnen,
Als sey ich fremden Mächten unterthan.

Magier.

Mein Sohn! es ziemt dir wohl also zu denken,
Ich weiß es, nur erkenne deine Bahn,
Und dränge dich nicht hin zu den Erwählten,
Die demuthsvoll sich einem Gotte weihn.
Dir ruft die Welt, dir rufen Ruhm und Ehre
Und ins Gewühl reißt dich die Thatenlust;
Durch Handlen wird das Irdische erschaffen,
Doch still betrachtet will der Himmel seyn.

ab.

Ligares.

Mein Vater hat der Sterne Lauf gemessen,
Der Erde Tiefen hat sein Aug durchforscht,
Doch meinen Busen hat er nie durchschauet;
Wenn er beschwört, gehorcht der Geist ihm nicht,
Der böse Dämon, der in meinem Herzen,
Ein gierig Raubthier, sich und mich verzehrt.
Gleich einem Tieger, der in Libyens Wüste
Im heißen Sand sich durstig brüllend wälzt,
So wüthet Leidenschaft in meiner Seele
Von keinem Tropfen Hoffnung mehr erquickt.

Zeno kommt.

Zeno.

Du auch schon hier? O gönne dir den Schlummer!

Es ist des Mohnes Saft, die süße Milch,
Die zu der Leidenschaften wildem Treiben
In deinem heißen Blute Balsam mischt
Und Kühlung in dein ungestümmes Sehnen.

Ligares.

Des Mohnes Blume senkt ihr blättrig Haupt
Von Schlummer schwer und traumgedrückt zur Erde:
Denn süßes Wähnen wohnt in ihrem Kelch,
Der Liebe Schmachten, träumerisch Umfangen,
Begierig Sehnen und versagte Lust,
Ein wehmuthsvoll und seeliges Vergehen,
Sanft aufgelößt in Schlummerssüßigkeit;
So sind die Träume, so des Gottes Walten
Deß Stirne sich mit dunklem Mohn bekränzt.
Was Liebe reizt, was Liebe schmeichlend nähret,
Das sollt' ein Mittel gegen Liebe seyn?

Zeno.

Wie? hast du selbst dir heilig nicht gelobet,
Der falschen Hoffnung länger nicht zu traun?
Dich gänzlich von Ladikä abzuwenden,
Seit du es wissest, daß sie dich verschmäht?

Ligares.

Was sind, o Freund! verliebten Zornes Schwüre?
Ein Schneegestöber im Aprillenmond.
Ein Tropfen Thau bei heißen Sommersgluthen,
Gar leichtlich von der Sonne aufgezehrt.
Wenn Wasser schwört sich aufwärts zu ergießen,

Nicht zu verbrennen Feuer dir gelobt,
Und was so wider die Natur ist, übet,
nn glaub es, wann die Liebe hassen will.

Zeno.

Nun seh ich wohl, es ist dir nicht zu helfen,
Da deine Gluth sich durch Verzweiflung stärkt,
Von ihrem Gifte üppig sich ernähret,
Und ob verwundet gleich von Eifersucht;
Im tiefsten Herzen tödtlich angefallen
Von der Verschmähung meuchlerischem Dolch
Doch lebt, und lebt durch das was würgen sollte.
Ja deine Liebe ist der Schlange gleich,
Die sich von giftgen Kräutern schrecklich mästet,
Erhitzet dann vom schauerhaften Mahl
Im wilden Durst die kühle Quelle suchet;
So ist dein Lieben, seiner Nahrung gleich.

Ligares.

Gefährlich ists die Zauberformel nennen,
Die Höllengeister aus dem Abgrund ruft;
Drum hüte dich Gedanken aufzureitzen,
Die leis nur schlummern in des Herzens Grund.

Zeno.

Nicht wecken will ich sie, dich will ich wecken,
Daß du ein Hüter ihres Kerkers seyst.

Ein Bote kommt.

Ligares.

Da ist der Knabe. Sprich! was läßt sie sagen?
So rede doch, dein Zögern ängstet mich!

Bote.

Ich ward, o Herr! wie immer abgewiesen.
Mit deinem Feind vermählt sie morgen sich.

Ligares.

O wohl getroffen! meuchlerische Schlange!
Du zieltest recht, ich fühle schon den Tod
Durch alle meine Adern brennend rollen.
O weh mir! daß dies Auge sie gesehn,
Mein Ohr die schmeichlerische Lockung hörte!
Daß ich in ihren Küssen mich berauscht!
Mich fangen ließ in falscher Schwüre Schlingen,
Die nackte Brust dem Mörderstahle bot!

Zeno.

Führwahr! du solltest sie zu sehr verachten
Um Raum zu geben solchem bittren Haß.

Ligares.

Ja ich verachte sie in tiefster Seele,
Mir schwindelt, hör' ich ihren Namen nur;
Und alle meine Lebensgeister fliehen
Mit Widerwillen von ihr abgewandt.
Ich möchte zu den Höllenflüssen wallen,
Um nicht dasselbe Licht mit ihr zu sehn.
Zu nah für mich ist jede Erdenferne,
Zu klein der Raum stets zwischen ihr und mir:

Zeno.

·o am Ziel die Wissenschaft noch trügen,
du dein Leben hingegeben hast?

Magier.

Ziel, o Freund! Wer kann zum Ziel gelangen?
:ndlich ist die Bahn, das Leben kurz;
Das ist die Täuschung, der wir unterliegen,
Als sey erreichbar was doch ewig ist.
Die Kunst ist wahr und ohne trügend Schwanken,
Doch leicht betrogen ist des Menschen Sinn;
Der Sterne Weg ist recht in ihren Bahnen,
Allein des Menschen Aug ist blöd und müd.

Pause.

Geh! wache über meines Sohnes Schritte
Und laß ihn heute nur zur Stadt nicht gehn,
Ich weiß, daß dort ein Unfall ihn bedrohet.
Geh! einsam will ich forschen was ihm frommt.

Beide ab.

Ein Zimmer.

Cassandra allein.

Cassandra.

Will das Gespenst des Traumes nicht entfliehen?
Das Nacht-Phantom verträgt der Sonne Licht?

[redacted]

Kein Hahnenschrei will es von mir verscheuchen,
Es mischt in all' mein Denken warnend sich. —
Von schwerer Schuld ist so mein Geist belastet,
Daß Freude selbst mich nicht erquicken kann.
Erinnrung will sich nimmer mir versöhnen,
Nicht blässer werden durch Vergangenheit:
Denn immer steht vor meiner bangen Seele
Der Tag, da ich den Gatten so verrieth,
Da aller heil'gen Pflichten ich vergessend
Mich in des fremden Mannes Arme warf.
O Stunde des Entsetzens! aus dem Grabe
Stehst jeden Tag du drohend vor mir auf
Und zeigst das Bild Alkmenes mir erzürnet,
Die Mutter hassend den verlaßnen Sohn.

Timandras kommt.

Timandras.

Darf ich zu dir jetzt die Geliebte führen?
Sie freut sich herzlich, Theure! dich zu sehn.

Pause.

Wie! du bist traurig, Mutter? nicht empfinden
Willst du die Wonne deines lieben Sohns?
Du weinest Thränen in den Freudenbecher,
Trittst traurend in den hochzeitlichen Reih'n?
Ich bitte dich, mit solcher trüben Miene
Empfange mir das holde Mädchen nicht;
Laß deine Augen freundlich sie begrüßen,
Beschütze gleich den güt'gen Laren sie,

Daß sie nicht fremd in deinem Haus sich fühle,
Verscheucht, verlegen, und dir unerwünscht.

Cassandra.

Zu leicht gesinnt knüpfst du so feste Bande.

Timandras.

Zu trüb erschien dir immerdar die Welt!
Soll zitternd man des Lebens Blumen brechen,
Und nennst du zweifeln weiser als vertraun?

Cassandra.

Ein böser Traum gab mir dies bange Zagen,
Ein Traum bedeutungsvoll und ernst und tief —
Mir war, du gingst zum Tempel mit dem Mädchen,
Ich folgte dir, doch Nacht war um uns her,
Und eine Fackel trug ich in den Händen,
Die immer dem Erlöschen nahe war.
Es war mir wohl, wenn hoch die Fackel flammte,
Doch tief beklommen, wenn sie bleicher schien.
Wir gingen fort, und immer stand der Tempel
Ganz nah vor uns, doch unerreichbar stets. —
Da fühlt' ich am Gewand mich festgehalten,
Ein kalter Schauer zuckt durch mein Gebein,
Und ich erblicke meinen ersten Gatten,
Wie Todte bleich, und ernsthaft vor mir stehn;
Ich will entfliehen, doch die Kraft versaget,
Ich mögte rufen, doch die Stimme stockt.
Er aber winket schweigend mir zu folgen;
Und als ich vor Entsetzen es nicht kann,

[redacted]

Sieht er mich an mit einem solchen Blicke,
Der schneidend tief mir in die Seele dringt.
Und plötzlich werden seine Augen Flammen,
Die schrecklich zünden alles um uns her;
Auch dir ergreifen sie die braunen Locken,
Den Myrthenkranz selbst in Ladikä's Haar.
Da wird es Nacht vor meinen trüben Augen,
Ich hör ein dumpfes Brausen nur um mich,
Wie wilde Winde, wenn sie tobend ringen;
So eingewiegt verliert mein Denken sich
In tiefe Ohnmacht, unbewußten Schlummer,
Und ich erwache spät, und müd und krank —
Und kann mich noch dem Schrecknis nicht entreißen.

Timandras.

So schlimm, o Mutter! scheint mir nicht der Traum,
Und wär er schlimm, wir wollen gut ihn deuten;
Gewiß ich bringe jezt ein heiter Bild,
Ein Frühlingslächeln dir in deine Seele;
Ladikä wartet draußen, dich zu sehn;
Mein Herz klopft laut dem Augenblick entgegen,
Wo was ich liebe liebend sich vereint.

Er öffnet die Thüre; Ladikä und Mandane treten ein.

Sieh Mutter! das ist meine süße Liebe,
Ich führ in deinen Arm die Tochter dir.

Ladikä will sich Cassandren nähern, tritt aber erschrocken zurück.

Ladikä zu Mandane

O Himmel! sind das nicht Ligares Augen?
mdane sieh! das ist Ligares Mund!
hat ein böser Geist des Jünglins Züge
Gezaubert in Cassandrens Angesicht.

Mandane.

Fürwahr, nichts Aehnlichers hab' ich gesehen,
Doch fasse um der Götter willen dich!

Cassandra zu Timandras.

Was ist ihr? Sohn! warum will sie nicht nahen?
Sie scheint erschrocken mir und außer sich —

Ladikä.

O Gott! o Gott! das ist auch seine Stimme!
Wie wird mir! O Mandane führ mich weg.

Sie sinkt in Mandanens Arme

Mandane.

Führt sie ins Freie, ihr wird besser werden.

Timandras.

O Gott! Mandane! sieh, wie sie erblaßt!

Mandane.

Ladikä! Ach ihr Auge ist geschlossen.

Ladikä.

Hinweg von hier! Mandane, führ mich fort!

Ladikä, Mandane und Timandras ab.

Cassandra.

Wie sie erschrack, und ab sich von mir wandte!
Ist denn mein Anlitz so verräthrisch noch?

Kann sie in ihm die schlimme That noch lesen,
Die Reue und Vergangenheit begrub? —
Hinweg von dem Gedanken des Entsetzens,
Den krankhaft Reue immer neu erzeugt;
Warum Vergangnes aus dem Grabe rufen?
Es ruhet besser in Vergessenheit.
Hab eines Sohnes Liebe ich verlohren,
So hab ich die des andern doch verdient;
Versöhnet sind die Götter, denn sie haben
Timandras mir, den liebsten Sohn, geschenkt.

Zweiter Act.

Eine Waldgegend.

Es ist Nacht und Mondschein.

Ligares und Zeno.

Ligares.

Ich gehe Zeno! meinen Feind zu suchen,
Ich werde siegreich seyn, deß sey gewiß.

Zeno.

So ruhevoll gehst du dem Kampf entgegen,
Als sey der Sieg entschieden schon für dich?

Ligares.

Ich scheine ruhig dir, weil ich gelöschet
Mit Feindes Blut des Zornes heißen Brand;
Und obgleich in Gedanken nur vergossen
Ist heilsam so des Gegners Herzensblut,
Daß sein Phantom schon meine Wallung kühlet,
Des Mordes Schatten meinen Geist erquickt.

[redacted]

Zeno.

Dein Vater wünscht dich, eh du gehst, zu sprechen;
Er scheint mir krank, versag es heute nicht.

Ligares.

Ich werd' ihn nicht sehn, denn mich treibts von hinnen
Gewaltsam ohne Rast. — Leb wohl denn, Freund!
Sag meinem Vater, daß ich gehen müsse;
Ich kann und will, und werd' ihn jetzt nicht sehn.

Zeno.

Bewegt scheint mir dein Vater und voll Sorge,
Komm! nimm doch Abschied von ihm, eh du gehst.

Ligares.

Ich werd ihn nicht sehn, stirbt er eh ich komme,
Wohlan! so ist des Abschieds nicht mehr Noth.
Ich weiß, er will vom Kampf zurück mich halten;
Ich geh und spar so viele Worte ihm
Und mir den Zweifel, denn Alkmenes Reden
Bewegen mehr mich, als es mir geziemt.
Was stehst du noch? Geh! meld ihm was ich sage;
Geh! und begrüß ihn freundlich noch von mir.

Zeno ab.

Leb wohl, o Vater! wie mich schmerzt zu scheiden!
Doch muthig Herz! beginnen muß die That. ab.

Nach einer Pause kommt Timandras.

Timandras.

Verwachsen hier sind des Gebürges Pfade,
Ununterscheidbar, sind sich alle gleich,

Und welchen ich auch wohlbedenkend wähle,
So führt doch keiner aus der Wildniß mich.
Nicht Eine Spur verräth mir einen Menschen,
Entsetzlich einsam ist es weit umher. —
Die Jagdgefährten sind wohl längst zu Hause,
Und keiner ahndet, wo ich irren mag. —
Horch, welche Töne! welch verworrnes Brausen!
Berggeister jagen durch die Felsen sich;
Sie rufen höhnisch sich mit rauher Stimme.
Es heult das Raubthier hungrig durch den Wald,
Und irre Lichter tanzen hin und wieder,
Als reiße sie ein wilder Wahnsinn fort.
Das Laub weht schaurig, und des Mondes Sichel
Senkt ungewissen Schein auf mich herab. —
Doch sieh! es scheint der Wald sich hier zu lichten,
Mir däucht ich hör des Waldstrohms Rauschen auch,
Der sehnsuchtsvoll wie ich hinab will wandlen,
Erschreckt von dieser Klüfte Einsamkeit.

ab.

Ein Zimmer.

Die Wände sind schwarz, mit weißen Hieroglyphen bedeckt, zur Seite steht ein Altar, auf dem ein Feuer brennt.

Der Magier allein.

Magier.

Hinauf zum Sitz der Sterne will sich drängen
Die hohe Kunst, die herrliche Magie:

Die Schicksals-Göttinn will sie Schwester nennen,
Gemeinsam mit ihr herrschend nieder sehn.
Das ehrne Zepter will sie ihr entwinden,
Es menschlich lenken mit der schwächern Hand;
Zum Rath der Götter ihre Wünsche mischen,
Die Erdgeborne drängen sich zum Sitz
Der Wolken, wo die Himmelsmächte thronen.
Erzürnet, daß der Erde Tochter sich,
Die Kühne, darf den goldnen Tischen nahen,
Spricht räthselhaft die Schicksals-Göttinn ihr,
Weiß kläglich um die Herrschaft zu betrügen
Die Schwächre, die sie Schwester nennen darf.
So ist das Höchste, was die Erde zeuget,
Doch stets den Himmelsmächten unterthan,
Und besser fast ists blind dem Schicksal dienen
Als ohne Rettung sich im Strudel sehn:
Denn Fäden sind wir doch nur im Gewebe,
Und unsre Thaten machen das Gespinnst.

Er wirft Papiere in das Feuer.

Unseel'ge Kunst! sey du mit mir begraben,
In tiefes Dunkel sey mit mir verhüllt;
Zu hoch hebst du den staubgebornen Menschen,
Ihm schwindelt in der luftgen Region;
Und ängstlich will er nach dem Nächsten greifen,
Festhalten was doch immer ihm entgeht;
So fällt er auf dem ungewohnten Boden,

Und straucheln ist sein herrlichster Versuch.

Zeno kommt.

Sag Zeno! bleichen nicht im Ost die Sterne?
Fällt Morgenthau nicht aus des Himmels Aug?

Zeno.

Nein, Herr! es glänzen helle noch die Sterne
Und tiefes Dunkel ist noch weit umher.

Magier.

Will heute nimmer dann der Morgen kommen?
So lange Nacht hab ich noch nie gesehn.
Nur einmal noch mögt ich die Sonne schauen,
Vernehmen einmal noch der Vögel Ruf.

Zeno.

Du wirst, o Herr! den Morgen oft noch sehen,
Kannst du wohl zweifeln, daß es wird geschehn?

Magier.

Ich sterbe, Freund! in wenig kurzen Stunden;
Doch Sterben ist für mich kein großer Schritt:
Denn keine Kluft war zwischen meinem Leben
Und jenem, fremd war nimmer mir der Tod.
Die Erde ist mir Heimath nicht geworden,
Ich bin nur nach dem Himmlischen gewallt. —
Sieh doch, ob nicht der Morgen jetzt will kommen!

Zeno.

Nein, Herr! es decket Nacht die Erde noch.

Magier.

Bedeutungsvoll ist heut der Sonne Kommen,

Prophetisch das Erwachen der Natur.
Ligares Schicksal würd' ich deutlich sehen,
Enträthseln vieles aus der Zukunft noch,
Erlebt' ich nur des Morgensterns Erblassen;
Doch hier rächt sich das Schicksal an der Kunst:
Ich werde sterben, eh' die Sterne bleichen,
Den Schlüssel so verfehlen, der das Thor
Der Zukunft mir, das Festverschloßne schließet.
Die heilge Sphinx eröffnet schon den Mund,
Gezwungen der Beschwörung zu gehorchen,
Auf ihren Lippen schwebt das große Wort,
Das die geheimen Siegel mir soll lösen,
Doch eh sie's ausgesprochen, kommt der Tod.
Mit ewger Taubheit wird dieß Ohr geschlossen,
Mein Aug verdunkelt, eh der Sterne Licht,
Das schon sich naht, weissagend es berühret.
Das ists, warum mein Geist noch zögernd weilt,
Und zwischen Hoffen und Entsagen wählet. —
Sag Zeno, bricht der Morgen noch nicht an?

Zeno.

Noch ruht die Sonne in des Meeres Tiefen,
Die Sterne flimmern hell am Firmament.

Magier.

So seys denn! Schicksal! ja du hast gesieget;
Ich beuge deinem eh'rnen Zepter mich. —
Ich fühle matt mich, immer matter werden,
So geh denn! rufe meinen Sohn zu mir;

Das Wen'ge was ich weiß, will ich ihm sagen,
Da bessrer Aufschluß mir versaget ist.

Zeno.

Dein Sohn ist fort, längst fort ist er gegangen,
Mein innig Bitten hielt ihn nicht zurück.

Magier.

O recht! nun hat sichs ganz an mir erfüllet,
Was mir zu glauben stets zu schrecklich war.
Ich sterbe von dem einzgen Sohn verlassen,
Wie einst die Gattinn treulos mich verließ;
Er ist ihr Sohn, was durft ich von ihm hoffen?
Doch still — Ein Mittel blieb noch übrig mir.
Noch bin ich mächtig, darf noch nicht verzagen,
Noch zwingt mein Wort der Elemente Kraft.
Und eh des Todes Arm ihn überwunden,
Trotzt nimmer ihrem Meister die Natur.

Er holt einen Zepter mit magischen Chiffern und eine Magnetnadel.

Sich diese Nadel, steht sie nicht nach Norden?

Zeno.

Nach Norden? Ja nach Norden zieht sie sich.

Magier.

Schwankt sie nicht jetzt? dreht sie sich nicht nach Süden?

Zeno.

Ja wahrlich hin nach Süden kehrt sie sich.

Magier.

Auf Erden ist wohl nichts so fest bestimmet
Als dieser Nadel Zug nach Norden ist.

Und siehe! dennoch weiß ich sie zu irren,
Daß sie des angebornen Zugs vergißt,
Von ihrem Sterne treulos ab sich wendet,
Und in verkehrtem Thun sich widerspricht.
Sich hier hin bald, und bald sich dort hin kehret,
Als sey sie irren und verworrnen Sinns.
So weiß ich diesen Zepter auch zu richten,
Daß er des Menschen Geist so ganz beherrscht,
Daß er vergißt sein eignes tiefstes Leben,
Und dieses Zepters starkem Zug gehorcht;
Doch schnell vorüber ist sein herrschend Wirken,
Besieget von des Menschen eignem Stern,
Der bald ihn stärker als der Zepter ziehet,
Sich den Trabanten siegend unterwirft,
Der irrend sich zu andern Mächten wandte,
Gerissen aus der eignen ersten Bahn.

Er legt den Zepter auf den Altar.

Ich werde früher sterben, als ich müßte,
Es kostet mich die letzte Lebenskraft,
Den Einfluß des Gestirnes zu besiegen,
Das meinen Sohn jetzt abwärts von mir zieht;
Doch kommen muß er, läg' er auch in Ketten,
Und wallt' er auch an Lethes Ufer schon,
Es würd' ihn aus dem dunklen Grabe reißen,
Gewaltsam ziehen aus der Liebe Arm;
Gehorchen müssen Todte diesem Rufe,
Er sprengt das feste Thor der Unterwelt;

Zeno.

Warum erhörtest du mein Bitten nicht?
Sein einz'ger Wunsch war dich nur noch zu sehen:
Denn Vieles offenbaren wollt' er dir,
Dir manche Klippen der Gefahr noch zeigen;
Auch hofft' er ängstlich jeden Augenblick,
Du kämst, sein sterbend Auge zuzudrücken;
Und als der schwere Schlaf ihn übermannt,
Wollt er für dich mir etwas noch vertrauen:
Allein der Tod schloß seine Lippen zu.
So starb er an dem lezten Wunsch verzagend,
Den einz'gen vielgeliebten Sohn zu sehn.

Pause.

Verworren waren seine lezten Worte:
Von deiner Mutter, von Timandras noch;
Doch was er wollte, weiß ich nicht zu sagen,
Denn es erstarrten schon im kalten Tod
Des Greises Lippen, seine müde Zunge
War tonlos schon, sein Odem fast verhaucht.

Lange Pause. Man hört pochen.

Horch! ja ich höre draußen Menschentritte —

Es pocht; er öffnet die Thüre.

Tritt näher, Fremdling! sprich, was führt dich her?

Timandras tritt ein.

Timandras.

Wer du auch seyst, zu dem mich hat geleitet

Der güt'ge Zufall, o gewähre mir,
Daß ich die Nacht hier darf bei dir verweilen;
Du siehst gastfreundlich aus, versag es nicht;
Denn schrecklich ist die Einsamkeit des Waldes
Dem Wandrer, der sich in der Nacht verirrt.

Zeno.

Du magst verweilen bis der Morgen leuchtet,
Ich zeige dann den Pfad zur Heimath dir.
Du scheinst ein Jäger mir, der hier verirrte,
Betrogen von des flücht'gen Wildes Spur.

Timandras.

So ist es Freund, du hast es recht errathen,
Mich hat die Jagdlust ins Gebürg gelockt.

Zeno.

Laß nieder dich, und schlumm're, bist du müde?
Ich gehe, daß du ungestörter seyst.

Er nimmt den Zepter vom Altar, und geht ab.

Timandras.

Wo bin ich doch? Mir ist nicht wohl zu Muthe;
In wessen Hand bin ich gefallen wohl?
Dies Zimmer ist so wunderbar verzieret,
Und schaurig ist des Feuers bleicher Glanz.
Mir ist, als hört' ich diese Wände flüstern,
Rathschlagen mit einander über mich.
Die Luft ist hier so schwer, und so beklommen,
Man athmet wie in einer Todtengruft.

Pause.

Warum bin ich zu Hause nicht geblieben?
Warum verlohr ich die so schöne Zeit?
Die süße Heimath in Ladikás Armen
Vertauscht' ich mit der Wälder Einsamkeit.

Ligares springt auf.

Ligares.

Welch Unglückswort ist deinem Mund entschlüpfet?
Zieh deinen Dolch! Nimm deines Lebens wahr!
Es gilt gemordet werden oder morden;
Heil ist nur in des Gegners Untergang.

Timandras.

Was that ich dir? Was treibt dich, mich zu morden?

Ligares.

Die unerhörteste Beleidigung,
Die auszusprechen ich erröthen würde.
Nimm nun den Dolch, und keine Worte mehr!

Timandras.

Du irrest wohl? Ich hab dich nie gesehen,
Und niemals Schlimmes gegen dich geübt.

Ligares.

Timandras heißest du, Obalus Neffe,
Der als Satrape die Provinz regiert.
Dir seys genug, daß ich dich so erkenne.

Timandras.

Wohlan, es sey! Du zwingest mördrisch mich.

Sie fechten. Ligares wird in die rechte Hand verwundet, er läßt den Dolch fallen. Zeno kommt.

[redacted]

Zeno.

Was ist? Ligares! Sag, was ist geschehen?
Was that er dir? Du blutest! laß doch ab.

Ligares.

Timandras ist's! der Rache Tag gekommen;

Zu Timandras.

Vertheid'ge dich, noch hab' ich Kraft in mir;
Noch ist dein Sieg, noch lange nicht entschieden;
Im zweiten Kampf neigt sich das Glück zu mir.

Zeno.

O nein, Ligares! du bist ganz erschöpfet —
Und wie du blutest! Laß, es kann nicht seyn.

Ligares.

Heut muß es, oder niemals kann's geschehen!
Es hat ein Gott ihn her zu mir geführt.

Sie fechten; Ligares wird in den linken Arm verwundet.

Timandras.

Unsinniger! von Raserei getrieben,
Erwirbst du so der eignen Thorheit Lohn?

Geht schnell ab. Lange Pause.

Ligares.

Besonnen ficht er, wie ein Glücklicher!
Er hat gesiegt — sie liebt ihn — und er siegt!
Was wünschenswerth ist, das ist ihm geworden;
Ihm kommt das Glück zuvor, drängt sich ihm auf.
Wirft frech und feil sich immer ihm entgegen,
Indeß es taub vor meinen Bitten ist.

Er hat gesiegt! O Zeno, laß mich sterben!
In meiner Seele brennet diese Schmach.
Nicht meine Wunden schmerzen, der Gedanke
Gräbt blutig sich in meinen Busen ein.

Zeno.

Unglücklicher! was hast du doch gewaget!
Es ist nun Sicherheit nicht hier für dich.
Obalus wird den Neffen an dir rächen,
Ein Meuchelmörder wirst du scheinen ihm.
Es bleibt nichts übrig dir, als dich zu flüchten,
Und schnell, eh dein Verfolger dich ergreift.

Ligares.

Es sey; ich will von hier noch heute gehen
Nach Medien, in des Vaters Vaterland.
Bestatte hier noch des Alkmenes Leiche,
Dann folgst du mir; doch früher geh ich schon.
Jenseits des Stromes will ich mich verbergen;
Denn unerträglich ists gefangen seyn.
Nein diese Freude will ich ihm nicht gönnen,
In knecht'schen Fesseln soll er mich nicht sehn.

Zeno.

Komm, laß mich deine Wunden erst verbinden,
Eh du verblutend gänzlich dich erschöpfst.

Beide ab.

Ein reich verziertes Zimmer.

Mandane kommt mit einigen Sklavinnen, die Körbe mit Blumen und andern Geschenken tragen.

Mandane.

Hieher die Blumen! dort die reichen Zeuge!
Den dunklen Purpur deckt mit Fadengold;
Das zarte Roth geraubt der Rosen Kelche,
Verhülle sich im leichten Silberflor;
Die Perlen laßt in langen Reihen schimmern,
Durchblitzet von der Diamanten Schein;
Mit goldnen Kettchen fesselt die Rubinen;
Den reichen Gürtel leget noch hinzu.

Die Sklavinnen gehen ab.

Wie schön das durcheinander blitzt und glänzet!
Mich selbst verblendet fast die Herrlichkeit;
Wie wird Ladikä sich daran erfreuen,
Bewundernd diesen Glanz vereinet sehn!

Ladikä kommt.

Sieh doch, Ladikä! hebe doch die Augen;
Das alles gab Timandras mir für dich. —
In Persien war der Goldstoff hier gewebet,
In Tyrus war der Purpur hier gefärbt,
O sieh die Teppiche, die reichen Blumen!
In Indien nur stickt man so fein und reich.
Arabien sendet diese Spezereien.
Und die Demanten! nichts ist ihnen gleich;

Wie werden sie im dunklen Haar dir glänzen,
Wie Sterne schimmern am Gewand der Nacht!

Ladikä.

Dies alles hat Timandras mir gesendet?
Was sprach er? sag! wann sahst du ihn zuletzt?

Mandane.

Er sprach, wie oft er pflegt, von deinen Reitzen,
Von deiner Anmuth, und dergleichen mehr.
Das Aehnliche hast du schon oft gehöret,
Ich spare gern die Wiederholung dir.

Ladikä.

Seit wann bist du so karg mit deinen Worten?
Was er sagt, ist der Wiederholung werth.
Sonst sprichst du Tage lang von schlechten Dingen,
Ein kurzes Wort ist heute dir zuviel.

Mandane.

Er sprach, du seyst die holdeste der Frauen,
So liebereich wie blüthenvoll der Mai,
Und viel noch Schönes, das ich jetzt vergessen;
Du kennst ja der Verliebten Sprache wohl.
Hat nicht Ligares oft sie dir gesprochen?
Die gleiche Gluth wählt gleichen Ausdruck sich.

Ladikä.

Wie darfst du dem Timandras ihn vergleichen,
Dem holden anmuthsvollen, süßen Freund,
Ligares, den Entsetzlichsten der Menschen?
Mir schauert, denk' ich seiner Liebe nur.

Wohl mir! daß ich dem schlimmsten Traum erwachet,
In dem ich thörigt wähnend mich betrog,
Ich lieb' ihn. Nein! ich hab ihn nie geliebet;
Als ich es glaubte, war ich selbst mir fremd;
Doch in Timandras hab ich mich gefunden,
Denn meiner Liebe Heimath ist sein Herz.

Mandane.

Ich trage Mitleid mit Ligares Liebe.

Ladikä.

Ja Mitleid hab ich, aber Liebe nicht,
Doch Liebe nur kann seinem Durst genügen,
Und was ich auch von Freundschaft bieten mag,
Verschmäht er trotzig, und mit stolzem Zürnen,
Und zwingt mich so unfreundlich ihm zu seyn.
Glaub mir, Mandane! daß es selbst mich drücket,
Sein Herz in Gram und Zorn getheilt zu sehn.

Mandane.

Betrübt es dich, so such es zu vergessen.
Komm! schmücke dich, mir däucht es wäre Zeit,
Soll ich die Myrten dir zum Kranze flechten,
Und Rosen in dein dunkellockigt Haar?

Ladikä.

Ja, Myrten nimm, und junge Rosenknospen,
Vergiß auch der Orangen Blüthe nicht,
Die schwer und duftig Balsamwolken hauchet,
Die mische mit der Myrten dunklem Grün;
Vor allen lieb ich diese süße Blüthe,

Ein ganzer Sommer ist in ihrem Kelch;
Des Mittags Gluth und laue Abendlüfte,
Wollüstig Sehnen, und Befriedigung. —
Horch! hörst du nicht? Es ist Timandras Stimme!
komm! komm! laß uns ihm entgegen gehn.

Beide ab.

Waldgegend; ein Strom, worauf ein Nachen.

Ligares, Zeno und der Knabe kommen.

Ligares.

Frisch ist der Morgen, kräftig neugeboren,
Doch meine Seele ist zum Tode müd;
Mein Lebensfaden ist wie abgebrochen,
Und Charons Nachen ist mir dieser Kahn;
Wie er mit mir vom Ufer ab sich wendet,
Verlier ich alles, was mir theuer war,
Der Kindheit Spiele, und der Jugend Träume,
Sie bleiben alle hinter mir zurück.
Ein neues Leben soll ich drüben suchen,
Und doch keimt keine Zukunft mehr in mir;
Wie soll der Baum noch neue Zweige treiben,
Wenn schon das Mark des Stammes sich verzehrt?

Zeno.

Mir wird so schwer mich jetzt von dir zu scheiden,
Und doch werd ich dich Morgen wieder sehn.

[redacted]

Ligares.

Den schweren Abschied laß uns, Freund! verkürzen:
Leb wohl! jenseits des Stromes harr ich dein.

Er steigt mit dem Knaben in den Nachen.

Leb wohl, mein Zeno! ihr geliebten Haine!
Lebt wohl, ihr Klüfte süßer Einsamkeit!

Zeno ab.

Nun Knabe schnell, daß mir die Sinne schwinden,
Und ich nicht fühle, was mit mir geschieht.

Knabe.

Es hat sich um das Ruder 'was geschlungen,
Das meinen Kahn am Lande fest noch hält.

Ligares.

Ich helfe dir, ergreife nur das Ruder.
Ha! sieh da ists, was uns am Lande hält.

Er zieht das Zepter von einem Senkblei umschlungen hervor.

Das Zepter ists, das magische des Vaters. —
O Schicksal! Schicksal! ich verstehe dich.
Zu rechter Zeit spielst du mir in die Hände,
Was Rache mir und Rettung noch verspricht.
Der Zufall mahnt mich an geschworne Eide,
Die ich feigherzig fliehend fast vergaß.
Er oder ich! hab ich das nicht geschworen? —
O Glück! noch ganz abgünstig bist du nicht,
Gezwungen hast du dieses Stromes Tiefe,
Daß er sein Eingeweide spenden muß.

Er springt aus dem Kahn.

Geh hin, mein Knabe! Zeno zu begrüßen,
Sag ihm, ich werde nicht nach Medien gehn.
Doch wünscht' ich, daß er hin sich wenden möge,
Geleit ihn hin, mein Knabe! Lebe wohl!
Und alles, was mein Vater hat besessen,
Mein ganzes Erbe theilet unter euch.
Die Götter lohnen eure treue Liebe!

Knabe.

O Herr! wie traurig wird nicht Zeno seyn!

Ligares.

Es ist nicht gut Gemeinschaft mit mir haben,
Wohl dem, der jetzt sich von mir trennen kann;
Daran wird Zeno meine Liebe kennen,
Daß ich für immer von ihm scheiden mag.

Dritter Act.

Waldgegend.

Timandras liegt seitwärts todt auf der Erde. Ligares betrachtet ihn.

Ligares.

Er schlummert nicht. Nein, nein, er ist gestorben;
Sein Aug' ist tief, und seine Wange bleich.
Kein Odem herbergt mehr in seinem Busen,
Das Triebwerk seines Herzens ist zerstört.
Jezt hab' ich wieder Raum auf dieser Erde,
Mit ihm zugleich war sie für mich zu eng.
Jezt darf ich hoffen, ja, sie wird mich lieben;
Gestohlen hat er ihre Neigung mir;
Ich bin der Erbe meines Eigenthumes,
Zwiefachen Anspruch hab' ich nun auf sie.

Er nimmt den Zepter vom Boden und zerbricht ihn.

Ja, Zepter, du hast deinen Dienst geleistet,
Hinab geleitet ihn zur Unterwelt;

Der lezte Wunsch sey's, den du mir erfüllet:
Denn ich entlasse deiner Dienste dich.

Pause.

Es hebt die Brust sich heiter mir und freier,
Des Mordgefährten Reue fühl' ich nicht.
Ist's so entsezlich denn sich Rache nehmen?
Besteht in ew'gem Kampfe nicht die Welt?
Muß Leben raubend Leben sich nicht nähren?
Ich habe was Gemeines nur gethan —
Es wird die That den Schlummer mir nicht rauben;
Gespenster quälen den nur, der verzagt:
Doch sie erschrecket der, der sie nicht scheuet,
Der keck in ihre tiefste Wohnung dringt.

Pause.

Jezt werd' ich sie, Ladikå, werd' ich sehen,
Die alten Zeiten sind nun wieder da;
Ich schleiche leise mich in ihren Garten,
Und finde den verhaßten Feind nicht mehr.
Auf Erden macht sie keiner mehr mir streitig,
Erkämpfet hab' ich sie, sie ist nun mein.
Wie klopft mein Herz! ich soll sie wieder sehen,
Vernehmen ihrer holden Stimme Laut;
Vor Lust und Freude mögt' ich fast verzagen,
Zu großes Glück wirkt großem Unglück gleich.

ab.

Zeno, und der Knabe kommen.

Knabe.

Des Weges ging er, wie mir heute däuchte;
Wo mag er doch wohl hingekommen seyn?

Zeno.

Wo mag er seyn? Mir ist so bang im Herzen,
Ich mögt' ihn Einmal, Einmal noch ihn sehn;
Des Abschieds bittre Wonne noch genießen,
Und seines lezten Wortes mich erfreun.
Was er auch that, was er mag Böses sinnen,
Mit seinen Thaten hab' ich nichts gemein;
Ich will mich nur an seine Liebe halten,
Nur denken, daß er mein Ligares sey,
Mein Zögling; und was er sonst noch seyn möge,
Was geht das mich und meine Liebe an;
Wenn er mich liebt, ist er mir kein Verbrecher,
Wär' er mit schwerer Blutschuld auch befleckt.

Knabe.

Er will dich, Zeno! niemals wieder sehen,
Daran erkennen sollst du seine Gunst.
So sprach er, dieß sind seine eignen Worte,
Die ich in meinem Busen wohl behielt.
Und traurig sah er aus, und tief beweget;
Doch ich verstand nicht seiner Rede Sinn.

Zeno.

Ich habe sie nur gar zu gut verstanden;
Schon wähnt' ich sicher und gerettet ihn.

Und flüchten in die dunklen Grotten sich;
Dort spielen sie mit klaren Felsenquellen,
Und baden in des Springbrunns Boden sich,
Dort ist ihr Reich in ewig frischer Kühle,
Von Phöbus heißen Pfeilen unverletzt,
Dort flüstern sie der [illegible] e [illegible] lodien
In ke[illegible] n F[illegible].
Verborgen [illegible] r Sonne,
Den Tag v[illegible] lüfte Nacht.
Doch hat sich [illegible] zu[illegible] t gewendet,
So schlüpfen sie aus [illegible] nsamkeit,
Und wandern hin und [illegible] r durch die Erde,
Und selbst die starken Eichen beugen sich,
Die Wolken müssen ihren Spielen dienen,
Und ihrer Herrschaft unterwerfen sich.

Mandane.

Die Hyacinthen senken ihre Knospen,
Und die Narcisse neigt ihr strahlend Haupt.

Ladikå.

Sie schließen blinzlend ihre kleinen Augen,
Geblendet von der Sonne hellem Schein.
Laß hier uns weilen, sieh, aus dieser Laube
Hab nach der Sonne ich so oft gesehn,
Ob sie zum Meere sich nicht neigen wolle,
Und unerträglich langsam war ihr Schritt;
Und wann sie endlich nun den West berührte,
Wie jauchzt ich da, wie war mein Herz so froh!

Denn nur der Abend brachte den Geliebten
In diesen Garten an mein sehnend Herz.
Wie anders nun, mich quälet keine Stunde,
Und keine wünsch' ich zur Vergangenheit,
Ich liebe jede, jede wird genossen;
Es ist der Tag ein anmuthsvoller Kreis
Von holden Schwesterstunden, all'erwünschet,
Und jede spendet eignen süßen Reitz. —
Schön ist es zwar ersehnen, hoffen, träumen,
Doch seliger ein ruhiger Besitz.

Mandane.

Die Dichter sagen, daß Besitz ermüde,
Daß Zweiflen, Hoffen Liebesnahrung sey.

Ladikä.

In ew'ge Strahlen kleidet sich die Sonne,
Und ohne Wandel ist der Sterne Licht,
Olympo's Höhen stehn in ew'ger Bläue,
Die Götter ewig in der Schönheit Schaun;
Unwandelbar ist alles Wahre, Schöne,
Ist alles, was von göttlicher Natur.
Im Himmlischen ist ewiges Bestehen,
Die Flamme, die ein Gott entzündet, glüht,
Wenn alle ird'sche Gluthen auch verglimmen:
Denn sie entzündet, was vergänglich ist;
Und solche Liebe will ernähret werden,
Und neu erzeugt durch Hoffen oder Furcht.

Doch, sieh die Sonne! ewig aus ihr selber
Und ohne Wandel quillt ihr Feuermeer.

Pause.

Doch ich verliere glückliche Minuten,
Indem ich rechne, wie ich glücklich sey.
Geh! suche den Timandras, liebes Mädchen,
Und sag ihm, daß ich warte hier auf ihn.

Mandane ab, Ladikä bleibt nachdenkend stehen; nach einer Weile kommt Ligares.

Ligares.

Ihr Götter, ja! sie ist's, die Theure, Holde!
Das sind die lieben Augen, dies ihr Mund;
Die Locken sind's, der dunklen Haare Flechten,
Und ihrer süßen Reitze Fülle ist's.

Ladikä.

Ligares du! Was kann hieher dich führen?

Ligares.

Die Liebe, frage noch, die Liebe thut's.

Ladikä.

Ligares höre mich, doch höre mich gelassen:
Von Liebe kann die Rede nicht mehr seyn;
Doch sieh, von Herzen will ich dir begegnen,
Wie einem Freunde, wenn du ruhig bist.
Sag nicht, daß ich die Treue dir gebrochen;
Dein Herz hat meinem Herzen nicht geziemt.

[redacted]

Ich sucht' es lange dir und mir zu bergen,
Wie meine Neigung abwärts von dir rang.
Drum zürne nicht, es hat ein Gott entschieden:
Denn Gottes Wille spricht durch die Natur.

Ligares.

Auch ich hab einen finstern Traum geträumet,
Als habe sich dein Herz von mir gewandt;
Doch ich erwache zu dem bessern Leben:
Du bist nun wieder und für immer mein;
Der Götter Wille hat dich mir gegeben,
Denn Gottes Stimme spricht im Schicksal auch.

Ladikå.

Ich werde diese Sprache nicht mehr hören,
Verändre deine Reden oder geh. —
Du bist noch da? du wartest unentschlossen?
So bleibe dann, ich komme dir zuvor.

Sie will gehen, Ligares hält sie zurück.

Ligares.

Du bleibst, du bist in meine Hand gegeben.

Ladikå.

Du rasest! wahrlich du bist außer dir!

Ligares.

Ja Raserei ist's dir von Treue reden,
Verrath und Untreu nennest du Vernunft.

Ladikå.

Laß ab, Ligares! hast du nicht geschworen
Zu meiden immerdar mein Angesicht?

Ligares.

Du mahnst mich an die Heiligkeit der Eide?
Meineidige! du thust nicht wohl daran.

Ladikå.

Du zwingst mich deinem Grimme zu entfliehen,
Wenn du dich selbst nicht zu bezähmen weißt.

Ligares.

Du zwingst mich dich zur Rechenschaft zu ziehen,
Weil du die Treue nicht zu ehren weißt.

Ladikå.

O laß mich! laß mich! wild sind deine Blicke,
Und deine Reden sind entsetzensvoll.

Ligares.

Weib bleibe, daß ich selbst mich nicht vergesse,
Denn Mitleid ist und Liebe nicht in mir.
Drum bleibe, willst du nicht, daß ich dich tödte,
Ich führe einen festen sichren Stahl.
Du siehst mich an! ja ich bin schwer verwundet;
Doch schwerer der, der diese Wunden schlug.

Ladiká.

O Unglücksahndung! hast du ihn gemordet?
Ja deine Blicke sie verrathen dich.

Ligares.

Ich that es nicht, und wenn es nun auch wäre,
Hast du nicht Schlimm'res noch an mir gethan?
Du hast mich zehnfach, tausendfach gemordet,
Nicht nur mein Leben, meine Tugend auch;
Den Frieden meiner Brust hast du geraubet,
Die fromme Unschuld hast du mir entwandt,
Und nimmer nimmer kann mir besser werden,
Nicht Lethe's Wasser kühlet meine Gluth,
Und Heilung ist nicht auf der weiten Erde
Für meiner Seele brennend heißen Schmerz.
Ich liebte dich, o schweiget meine Lippen,
Daß sie nicht wisse, wie ich sie geliebt;
Und mich, mein Herz, das konntest du verschmähen?
Nein, solche That ist ewig unerhört,
Ein kleiner Frevel wär' es ihn zu morden,
Verglichen mit so schändlichem Verrath.
Doch that ich's nicht, Weib! laß das Händeringen,
Was soll das Winseln? Ende, sag ich dir.
Du thust nicht wohl, mir einen Schmerz zu zeigen,
Der die verhaßte Neigung mir verräth.

Ladiká.

Barmherzigkeit! o höre meine Bitte
Und laß mich gehn, denn ich ertrag es nicht.

Ligares.

Wie zart du bist, o gute treue Seele!
Du kannst die Quaal des Sterbenden nicht sehn;
Allein ihn morden, langsam todt ihn quälen,
Das kannst du, treflich hast du es bewährt.

Ladikå.

Was willst du mir? Kamst du mich zu ermorden,
So wähltest du die rechten Waffen dir.

Ligares.

Warum ich kam? noch weiß ich's nicht zu sagen —
Zum Wahnsinn aufzureitzen meinen Schmerz.
Das ist es, was mir Lindrung noch gewähret. —
Du liebst mich nicht? O sprich's noch einmal aus!
Daß ich verzweifelnd wüthend selbst mich morde,
Dir fluchend, meiner Liebe und mir selbst.

Pause.

Du siehst mich an? Kannst du ihn nicht empfinden
Den tiefen Schmerz, der mich zu dir geführt?
O wende ab nicht deine lieben Augen!
Barmherzigkeit gewähren Götter auch
Dem Schlechtesten, der flehend ihnen nahet;
Drum sprich ein Wort von Lieb' und Trost zu mir.
Nur einen Schein der Hoffnung laß mich sehen —
Und wär' er falsch auch — so betrüge mich.
Es ist so süß in Träumen sich zu wiegen;
Und daß sie fliehen vor des Morgens Licht,

Wer könnte das im Schlummer wohl bedenken?
Und denn, wer weiß auch, ob der Morgen kommt.
Ich sterbe wohl, eh mich die Träume fliehen,
Denn meine Seele ist des Glücks entwöhnt.

Ladikä.

Umsonst; ich bin für immer dir verloren;
Und bis du ruhig das bedenken kannst,
Wirst du Ladikä's Auge nimmer schauen,
Denn deine Reden hör' ich nicht mehr an.

Sie geht schnell ab.

Ligares.

Sie geht von mir, und läßt mich unerhöret;
Was will ich ferner auf der Erde noch?
Ich habe nichts, und nichts als sie besessen;
Jedweden Anspruch gab' ich willig auf;
Von allen Freuden dieser ganzen Erde,
Wählt' ich aus ihrer Fülle Eine mir.

Cassandra kommt, und bleibt im Hintergrunde.

Und diese einzige ist mir versagt,
Und kein Ersatz, so weit der Himmel reicht.
Armseligkeit der reichen Schicksals-Mächte,
Zu dürftig, eines Bettlers heißen Wunsch
Mit einer Gabe göttlich zu erfüllen!

Pause.

Mögt' ich erstarren wie des Nordens Eis,
Vom linden Hauch des Lebens unberühret!

Ligares.

Wie zart du bist, o gute treue Seele!
Du kannst die Quaal des Sterbenden nicht sehn;
Allein ihn morden, langsam todt ihn quälen,
Das kannst du, treflich hast du es bewährt.

Ladikä.

Was willst du mir? Kamst du mich zu ermorden,
So wähltest du die rechten Waffen dir.

Ligares.

Warum ich kam? noch weiß ich's nicht zu sagen —
Zum Wahnsinn aufzureitzen meinen Schmerz.
Das ist es, was mir Lindrung noch gewähret. —
Du liebst mich nicht? O sprich's noch einmal aus!
Daß ich verzweiflend wüthend selbst mich morde,
Dir fluchend, meiner Liebe und mir selbst.

Pause.

Du stehst mich an? Kannst du ihn nicht empfinden
Den tiefen Schmerz, der mich zu dir geführt?
O wende ab nicht deine lieben Augen!
Barmherzigkeit gewähren Götter auch
Dem Schlechtesten, der flehend ihnen nahet;
Drum sprich ein Wort von Lieb' und Trost zu mir.
Nur einen Schein der Hoffnung laß mich sehen —
Und wär' er falsch auch — so betrüge mich.
Es ist so süß in Träumen sich zu wiegen;
Und daß sie fliehen vor des Morgens Licht,

Wer könnte das im Schlummer wohl bedenken?
Und denn, wer weiß auch, ob der Morgen kommt.
Ich sterbe wohl, eh mich die Träume fliehen,
Denn meine Seele ist des Glücks entwöhnt.

Ladikä.

Umsonst; ich bin für immer dir verloren;
Und bis du ruhig das bedenken kannst,
Wirst du Ladikä's Auge nimmer schauen,
Denn deine Reden hör' ich nicht mehr an.

Sie geht schnell ab.

Ligares.

Sie geht von mir, und läßt mich unerhöret;
Was will ich ferner auf der Erde noch?
Ich habe nichts, und nichts als sie besessen;
Jedweden Anspruch gab' ich willig auf;
Von allen Freuden dieser ganzen Erde,
Wählt' ich aus ihrer Fülle Eine mir.

Cassandra kommt, und bleibt im Hintergrunde.

Und diese einzige ist mir versagt,
Und kein Ersatz, so weit der Himmel reicht.
Armseligkeit der reichen Schicksals-Mächte,
Zu dürftig, eines Bettlers heißen Wunsch
Mit einer Gabe göttlich zu erfüllen!

Pause.

Mögt' ich erstarren wie des Nordens Eis,
Vom linden Hauch des Lebens unberühret!

Denn Leben ja ist Lieb', und Lieb' ist Schmerz;
So ist es schmerzlich leben, und die erste Gabe,
Die Mitgift in die Sterblichkeit ist Schmerz.

Er will gehen; Cassandra tritt ihm in den Weg.

Cassandra.

Ich habe dich, o Fremdling! hier belauschet,
Und deiner Worte Sinn hat mich gerührt.
Ja, wunderbar und tief hat's mich ergriffen,
So unbekannt mir auch dein Schicksal ist.
Wenn dir der Himmel vieles auch versagte,
Verschmähe trotzig drum den Antheil nicht,
Den deine Reden mir so tief erreget —
Wohl eine kleine Gabe ist's für dich;
Doch Antheil sollte nie verschmähet werden.

Ligares.

O seltsame Verkehrtheit der Natur!
Sie, die mein Schmerz und meine Liebe meinte,
Sie hat kein Mitleid mit der bittern Qual;
Und du, die Fremde! du hast sie empfunden,
Und bietest freundlich Trost und Antheil mir?

Pause.

Du bist ein Weib! So seyd ihr Frauen alle;
Stets nach dem Fremden, Fernen neigt ihr euch.
Ihr sucht und liebet, was euch nicht gebühret,
Verschwendet euer Mitleid, eure Gunst,

[redacted]

Indeß ihr sie dem nahen Freund entziehet,
Den darben lasset, der euch treu geliebt.
Ja, auch in dir erkenn' ich eure Weise:
Drum laß' mich, halte mich nicht länger auf.

Cassandra.

Nicht solcher Art ist es, was ich empfinde,
Ein wunderliches Mitleid spricht zu mir.
Mir ist, als könnt' ich deine Leiden lindern;
Und wenn ich's kann, o so verhehl' es nicht!

Ligares.

Du irrest, Frauen können Wunden schlagen,
Doch sie zu heilen das versteh'n sie nicht.
Verschwende drum an mir nicht deine Gaben,
Du raubst sie einem nahen Freunde wohl.

Cassandra.

Kannst du so ungerecht uns alle schmähen?
Hat nie der Frauen Liebe dich erquickt?
Hat keine Mutter liebend dich gepfleget?
Kein treues Auge in dein Aug' geblickt?

Ligares.

Wohl! ja es hat die Liebe mich beglücket;
Doch der Verrath hat tiefer mich geschmerzt.
Ich ward verstoßen, ward verschmäht, vermieden,
Und mußt' erdulden was das Schwerste ist:
Ich mußte einer fremden Liebe weichen,
Die frech sich in mein Eigenthum gedrängt.

ch mehr: die Mutter selbst hat mich verrathen,
ihren Sohn, als Säugling noch;
ihren Gatten, der sie liebte,
Hat sie n fremden Manne sich gewandt.
Entsetzlich ist mein Schicksal so gewesen;
Mein Elend ist der Frauen Wankelmuth.

Cassandra.

O Gott! o Gott! was hast du da gesprochen!
Entsetzlich ist dein Schicksal, unerhört!

Ligares.

Genug davon, und laß mich jetzo gehen.

Cassandra.

Nein, um der Götter willen! bleibe noch!
Noch eine Frage! die ich zitternd nenne —
O Gott! wie klopft mein Herz so bang und schwer.
Ich bitte, Jüngling! sage deinen Namen
Und deines Vaters Namen; sprich ihn aus —

Ligares.

Was kann mein Name dich, die Fremde kümmern?

Cassandra.

Mehr als du denkst; ich bitte, sag' es mir.

Ligares.

Mein Vater starb, Alkmenes war sein Name,
Ligares heiß' ich — aber du erbebst —

Du zitterst, Weib? was ist dir widerfahren,
Was sprach ich doch, das dich so sehr ergriff?

Cassandra.

Ligares, du? erkenne deine Mutter;
Cassandra bin ich; o verzeihe mir,
Verwünsche die nicht, die der Pflicht vergessend
Ein Raub erhitzter Leidenschaften ward.

Ligares.

Du, meine Mutter? kann ich mich noch freuen?
Es ist kein Herz in diesem Busen mehr.
Du, meine Mutter? Ich kann's nicht empfinden,
Ich bin wie Todte starr, wie Gräber kalt.

Cassandra.

Mein Sohn! Ligares! Theurer! Vielgeliebter!
Mit heißen Thränen oft Ersehnter! komm,
Komm an das Herz der Mutter, und verzeihe
Der Traurenden die schwer bereute That.
Wie viele Nächte hab' ich nicht durchwachet,
Wie viele Jahre hab' ich nicht durchweint?
Nun bist du da, du bist in meinen Armen.
Verdien' ich, Götter! noch ein solches Glück?

Ligares.

Du bist so ungestümm in deiner Freude,
Ist was auf Erden solcher Wonne werth?
Ich bitte, Mutter! suche dich zu fassen,
Der Freude Anblick selbst verwundet mich.

Cassandra.

Sag, starb Alkmenes frühe? darf ich fragen?
Hat meine That sein Leben ihm verkürzt?

Ligares.

Er starb erst kürzlich, erst vor wenig Tagen,
Und zürnend hat er deiner nie erwähnt.
Er wußte Vieles ruhig zu ertragen,
Nothwendig schien ihm aller Menschen Thun.

Cassandra.

Ihr Götter, Dank! ich hab ihn nicht gemordet.

Ligares.

Gemordet, Mutter! welch ein schrecklich Wort!

Cassandra.

Nicht nur die Mutter hast du heut gefunden,
Ich führe dir noch einen Bruder zu;
Wie wird sich nicht Timandras deiner freuen. —

Ligares.

Timandras, sagst du? dieser sey dein Sohn?

Cassandra.

Er ist es, wie, hast du ihn schon gesehen?

Ligares.

Weh mir und dir, daß ich ihn je gesehn.
Ich sah ihn — doch ich darf — ich wills nicht sagen,
Begraben sey mit mir das Schreckenswort. —

Leb wohl denn, Mutter! lebe wohl auf immer!
Und was du ferner auch vernehmen magst,
So denke, daß Verzweiflung mich getrieben,
Und fluche mir nicht, was ich auch gethan.

Cassandra.

Was ist geschehen? sprich, was ist geschehen?
Um aller Götter Willen bleib, und sprich.

Ligares.

Nein! nein! ich darf dein Antlitz nicht mehr sehen,
Ein Ungeheuer würd' ich scheinen dir. —
Doch fluch mir nicht; es hat mich zum Verbrechen
Des Schicksals Wille deutlich selbst geführt,
Und seine Winke hab' ich nur vollzogen:
Drum denke, daß ichs nur gezwungen that.

Geht schnell ab.

[redacted]

Studien.

Herausgegeben

von

Carl Daub und Friedrich Creuzer

Professoren in Heidelberg.

Zweiter Band.

Mit 6 Kupfertafeln und 3 Vignetten.

Frankfurt und Heidelberg

bei Mohr und Zimmer 1806.

[redacted]

Inhalt.

Inhalt.

[redacted]

Die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältniß zum akademischen Studium beider.

Fragment einer Einleitung in die letztere.

Die jugendliche Beschäftigung mit den Wissenschaften auf Universitäten ist der Anfang und Ansatz eines lebenslänglichen Studiums derselben. Erlischt das letztere früher, als das Leben und die Kraft des Geistes; so hat die erste selbst keinen würdigen Anfang genommen, und ist keine wahre und ernste Beschäftigung, sondern ein bloßes Regen und Bewegen jugendlicher Kräfte gewesen, dem die Wissenschaften zum Spiele, oder höchstens zum Handwerkszeuge dienen mußten. Einen würdigen Anfang des Studirens und glückliche Fortschritte darinn macht nur, wen die Wissenschaft, welcher er sich vor allen übrigen ergiebt, ganz durch sich selbst anzieht, und wer im Voraus

ihre Ansprüche an ihn kennt, und sich ihnen auf keinerlei Art entzieht. Je höher die Wissenschaft steht, je edler sie ist, desto strenger, desto umfassender sind ihre Forderungen. Die edelste und vortrefflichste unter allen ist die Theologie: denn die Idee dieser Wissenschaft ist die des ewigen Erkennens, welches Raum-, Zeit- und Begrifflos besteht, und die Idee ihres Inhalts die des ewigen Seyns, oder Gottes und des göttlichen Wesens. Schon durch die bloße Idee ihrer selbst und ihres Inhalts ist sie über alle andere Wissenschaften erhaben; auch schlägt die Wirklichkeit der Idee jeden Zweifel an ihrer Möglichkeit und das Bestreben nieder, der Theologie die Erhabenheit und Vortrefflichkeit, die sie hat, abzusprechen. Ob aber diese Wissenschaft selbst nur gewünscht und ersehnt werde, oder ob sie in der That sey, und bestehe, kann allein derjenige wissen, der sich nach jener Idee auf ihr Studium eingelassen, und um dies zu können, im Voraus die Forderungen erfüllt hat, die sie selber, ihrer Idee gemäß, an ihn thut.

Erregt und belebt wird auf Akademien das wahre Studium einer Wissenschaft allein durch ihre Idee, insofern nemlich der Lehrer ganz in diese aufgenommen ist, und den Geist seiner Zuhörer zu ihr zu erheben und in sie zu versetzen das Talent und die Kraft hat. Ihm und ihnen liegt eben darum in der Einleitung zur Wissenschaft keine Frage näher, als die nach ihren

Forderungen an den, der sie studiren will; auch dringt sich diese Frage mit desto grösserer Nothwendigkeit auf, je weiter die Wissenschaft aus dem Gesichtskreis der Menschen entfernt, je unerreichbarer sie dem gemeinen Verstande, und je dunkler die Ahndung oder das Gefühl ihrer Realität und Wahrheit ist. Letzteres gilt insbesondere von der Theologie. Das Ungemeine dieser Wissenschaft, ihre unergründliche Tiefe, und die Unmöglichkeit, ihren Inhalt mit den Sinnen, oder irgend einem Verstandesbegriffe zu erreichen, müssen die unschuldige Veranlassung selbst des Bezweifelns ihrer Realität und Wahrheit werden, wenn der, welcher sie studiren will, nicht im Voraus ihre Forderungen an ihn kennt, und wenn er aus Mangel dieser Kenntniß, selbst der Idee der Wissenschaft Realität und Wahrheit abspricht, die doch eigentlich ihm, der ihre Forderung nicht erfüllt hat, gebrechen. Für die Möglichkeit des Studiums der Theologie überhaupt ist daher folgende eine der ersten und wichtigsten Fragen:

Was fordert diese Wissenschaft von denen, die sich dem akademischen Studium derselben widmen?

Nur aus der Idee der Wissenschaft selbst und ihres Inhalts kann die Antwort darauf versucht werden. Dies soll hier geschehen, und die *ausführliche* Beantwortung einer andern, sich an jene unmittelbar anschließenden Frage: *was nemlich die Theologie*

dem, der ihre Forderungen erfüllt, gewähre? einem andern Orte und einer andern Gelegenheit aufbehalten bleiben.

Das eigentlich theologische ist kein fragmentarisches und rhapsodisches, auch kein historisches, sondern ein systematisches und speculatives Wissen, welchem das geschichtliche im weitesten Sinne, wo es das physikalische, psychologische, biblisch-exegetische und dergl. unter sich begreift, nur als veranlassendes Moment, und als von außen erregendes Princip dient. Die Theologie ist Wissenschaft in der strengsten Bedeutung des Worts. Jedes einzelne und besondere Wissen in ihr wird bestimmt, beseelt, und an seiner Stelle erhalten durch sie selbst; auch stellt jedes einzelne, unter der ihm eigenthümlichen Form, das allgemeine theologische Wissen dar, und ist hiermit auf eine ähnliche Weise die Wiederholung des Ganzen in seinem Theile, wie das Blatt am Baume, eine Repräsentation des Baums, an und in welchem es lebt. Als Wissenschaft ist die Theologie, gleich jeder andern Doctrin, eine intellectuelle Organisation, oder ein solches Ganze, das durchaus im Gebiete des Erkennens steht und lebt, und dessen sämmtlichen Theile, die einander bestimmen, und durch ihr Ganzes bestimmt werden, Erkenntnisse sind. Das blos vegetative, oder auch das animalische Ganze erscheint diesem scientifischen gegen über als eine materielle Organisation,

[redacted]

d. h. als ein solches, welches in der Region des zeitlichen Daseyns ist, und sich, obgleich in irgend einem Grade über die Materie und deren Schwere siegend, doch mit keinem seiner Organe, z. B. mit dem Auge, der Herrschaft beider gänzlich entschwingen kann.

Wie der Wurm, der in der Frucht des Baums lebt und wühlt, ihn selbst — eine materielle Organisation — nicht begreift, sondern nur der Geist, der den Baum anschauend, sein Bild in sich producirt und aufnimmt; eben so begreift kein Geist eine Wissenschaft, dem die Fähigkeit gebricht, sich aus der Region des Daseyns in das Gebiet des Erkennens zu versetzen, sie in diesem Gebiete anzuschauen, und ihrem Wesen und ihrer Form nach in sich aufzunehmen, oder was das nemliche sagt, ihr System im Ganzen und Einzeln sich zu eigen zu machen. Alle, die der Entwickelung dieser Fähigkeit ermangeln, wohnen gleichsam nur in den Wissenschaften, d. h., sie haben dunkel oder deutlich ein Erkenntniß von einzeln historischen, mathematischen, selbst von Religionswahrheiten und dergl.; aber nur in denen, die fähig sind, eine Wissenschaft in sich aufzunehmen, kann sie selbst wohnen.

Die erste Forderung der Theologie an das ihr sich widmende Subject ist daher wissenschaftliche, ihrem Studium vorausgegangene Bildung desselben, durch intellectuelle Erziehung und methodischen Unterricht:

was sie gelernt hat, und die dem, was sie lehrt, höchstens nur die ihr eigenthümliche Form geben, aber es auf keine Weise in seiner eigenen Gestalt darstellen kann. Uebrigens hat die Theologie die berührte Forderung mit allen andern Wissenschaften, besonders mit der Philosophie gemein; nur daß die verlangte wissenschaftliche Bildung, deren vorzüglichstes Beförderungsmittel öffentliche Erzie ungs- und Unterrichtsanstalten, Gymnasien und dergl. sind, für sie (und für die Philosophie) gle ch anfangs zum Theil eine andere Richtung genommen haben muß, als die ist, welche sie für die übrigen Wissenschaften nimmt.

Was für eine Richtung diese andere sey? wird sich aus dem vorläufigen Erkenntniß des Inhalts der Theologie, oder des Gegenstandes, der sie beschäftigt, und aus der zweiten Forderung ergeben, die sie in Bezug auf ihr Object an das Subject thut, das mit ihr sich beschäftigen will.

Der Gegenstand der Theologie (Gott, das göttliche Wesen, die Religion u. s. w.) ist ein durchaus übersinnlicher. Die Objecte aller andern Wissenschaften, mit Ausnahme der Philosophie, sind, oder können in den Sinnen der Menschen seyn: sie leuchten, tönen, sind fühlbar u. s. w., oder fallen doch unter Zahl und Maaß, unter Form und Gestalt, in Raum und Zeit, und unter die leere Begriffs- oder Verstandesform selbst. Sogar der Gegenstand der Religion,

Gott, der von den Menschen angebetet wird, so wahr es heißt: „du sollst dir von ihm kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen", ist doch sinnbildlich in den Sinnen der Menschen darstellbar und immer dargestellt worden. Aber Gott, dessen Wesen die Theologie erkennt, wenigstens zu erkennen strebt, läßt auf keine Weise eine solche Darstellung zu, so daß selbst der Ausdruck: Gott, als Gegenstand, als Object einer Erkenntniß, oder eines Gefühls nur figürlich gebraucht werden kann, und in eigentlicher Bedeutung genommen, eine Blasphemie seyn würde. Gott ist es, welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann, das heißt, dessen Wesen kein Sinn und kein Begriff erreicht, und dessen Idee kein beschränktes Bewußtseyn, kein endlicher Geist, in der Eigenschaft des Beschränkt- und Endlich-seyns, in sich aufzunehmen vermag. Nun giebt es aber gleichwohl Erkenntnisse von Gott, z. B. gleich dieses, daß er Gott ist, ferner von ihm, dem Ewigen, dem Urfreunde des Daseyns aller Creatur, dem Allmächtigen, Allwissenden u. s. w., und folglich auch ein Organ dieses Erkennens, welches, da es der Sinn und Verstand des Menschen nicht seyn kann, Vernunft und Offenbarung, beide in unzertrennlicher Einheit, seyn muß. Wie nemlich alles Sinnliche mit seiner Bedingung und Form, dem Nichtsinnlichen, nur durch ein geistiges Organ (durch Sinn und Verstand in ihrer Einheit), dessen äußere Erscheinung der materielle

Organismus selbst ist, zu erkennen steht, und wie dies Organ aus dem Sinnlichen selbst entsprossen ist, und in ihm seine Wurzel hat; so ist das Uebersinnliche allein durch ein göttliches, im Geistigen und Sinnlichen wirksames, Princip (durch Vernunft und Offenbarung in ihrer absoluten Einheit), dessen Erscheinung im Zeitlichen die Lehre von Gott durch Wort und That ist, erkennbar, und dies Princip, als Organ ein von Gott selbst den endlichen Geistern verliehenes.

Die zweite Forderung der Theologie an das nach ihr strebende Subject ist demnach, daß dasselbe dies Organ, um nur mit ihr selbst vorerst in Berührung kommen zu können, einigermaßen geübt und cultivirt habe. So wie nemlich ohne die Fähigkeit, eine Wissenschaft in sich aufzunehmen, es dem Menschen bei allem Bemühen unmöglich bleibt, in der Wissenschaft sichere Schritte zu thun, und wahrhaft von der Stelle zu kommen; eben so bleibt es ihm unmöglich, ohne die Empfänglichkeit für das Uebersinnliche und Göttliche, auch nur die Schwelle der Theologie zu betreten: diese Empfänglichkeit aber nicht geübt haben, ist eben so viel, als ihrer gänzlich beraubt seyn. Es bleiben daher ohne frühe Uebung derselben, die Theologie, und der sich dieser gewidmet hat, der sogenannte Theolog, auch wenn er von theologischer Gelehrsamkeit strotzt und überfließt, einander ewig fremd: er kennt nur ihre Außenwerke, sie selbst zieht

sich vor ihm in ihr innerstes Heiligthum zurück. Die Encyclopädie der Theologie setzt diese zweite Forderung, als von ihr selbst schon gethan, und von Seiten des Subjects als erfüllt, voraus: denn ohne ihr Erfülltseyn ist selbst die Encyclopädie eine dem Subject verschlossene Wissenschaft, die ihm keine Kunst des Vortrags, und überhaupt keine Geschicklichkeit des Lehrers, und wäre sie auch die eines Nösselt oder Herder zu öffnen vermag. Es muß folglich in der Einleitung zur Encyclopädie vor allem diese Forderung erörtert werden, damit ein jeder, der Theologie studiren will, wisse: ob er jene Empfänglichkeit habe? und wie, wenn sie nur schwach und dürftig geübt worden, er selbst ihre weitere Entwickelung veranlassen und befördern könne? — Wo sie schlechthin mangelt (welches immer die eigene Schuld der Menschen ist, denn das Göttliche versagt und verweigert sich Keinem unter ihnen), kann anderweitig großes Talent für große Kunst und allerlei Wissenschaft, und selbst noch Empfänglichkeit für das Aeußere der Religion, für einen Religionscultus und dergl. seyn; aber an Anlage für das Studium der Theologie gebrichts gewiß, und der, dem sie mangelt, wenn er sich gleichwohl dieser Wissenschaft ergiebt, opfert ihr seinen Fleiß, seine Kräfte, seine Zeit, sich selbst, ohne daß sie Gewinn davon hat, vielmehr wird sie durch ihn geschändet, und so viel an ihm ist, zerrüttet und zerstört. Steht ihm nicht

das Wissen dessen, was irgend ein Sinn und Verstand erreicht, über alles geht, er also nichts Höheres kennt oder ahndet, als eben dieses; so kann ihm die Theologie, und er ihr nie etwas werden. Die Offenbarung, die Quelle des übersinnlichen Lichts, wird er für ein Phantom halten, und die Vernunft, die ohne dies Licht blind, und nur in ihrer Einheit mit demselben das innere Auge des Geistes für das Uebersinnliche selbst ist, wird er als das Organ nehmen und brauchen, welches die Kraft des Menschen, im Räumlichen und Zeitlichen zu erkennen, nur erweitere, stärke, trage und erhalte, und wodurch der Mensch selbst nur das vollkommenste unter allen Thieren, — für welches aber das Uebersinnliche mehr nicht, als ein leerer Gedanke, oder an sich ein bloßes Nichts — sey.

Damit die wissenschaftliche Bildung überhaupt eine solche einseitige Richtung nicht nehme, sind die öffentlichen Anstalten für dieselbe, die Gymnasien und Lyceen, mit unter die Aufsicht der Kirche, die, ihre äußere Form mag seyn, welche sie wolle, **nothwendig** aufs Uebersinnliche gerichtet ist, gestellt worden; und wehe den gesammten Wissenschaften selbst, und deren Pflegemüttern, den Universitäten, wenn jene Anstalten je der kirchlichen Aufsicht entnommen würden, oder die Kirche durch den rohen Sinn der Menschen aller Auctorität beraubt, mit ihrer Beaufsichtigung nichts ferner zu fruchten vermögte! Denn giebt es für den

menschlichen Geist irgend einmal nichts Höheres, als sein Wissen, seine Wissenschaft, und seine Bildung und Kraft durch sie: so ist hiermit diese und jene sofort ohne Werth, ohne innere Würde, und zur Dienstbarkeit der Sinne und des Genusses verdammt; auch findet ohne jenes Höhere kaum noch die Möglichkeit einer wahren Wissenschaft und ihrer Bearbeitung statt, und was der Mensch, von ihm abgefallen, im Gebiete des Erkennens auftreibt, hat nur den Schein derselben, ist aber an sich so wenig ein wahres Wissen, als die zeitliche Existenz der Dinge ein wahres Seyn. Aber, frägt man, wo stand je die wissenschaftliche Bildung bei den Griechen und Römern, und selbst bei den Arabern im Mittelalter, unter der Aufsicht einer Kirche, oder eines, dieser ähnlichen Instituts? Und blüheten nicht gleichwohl, besonders bei erstern, die Wissenschaften, wie sie seitdem nach der Meinung Vieler nicht wieder geblühet haben? Diesem Einwurf entgegen läßt sich fragen: war nicht die wissenschaftliche Bildung der Alten in ihrem Princip selbst übersinnlich? hatte sie die Tendenz, den Menschen nur für das Leben und dessen Dienste brauchbar zu machen, und nicht vielmehr die: ihn über alles Sinnliche zu erheben, damit er, als Privat- oder Staatsmann (z. B. Platon, Dion und Andere) sich selbst die Richtung nach dem Ewigen geben, und das Zeitliche (die Welt, den Staat, sich selbst) aus dem Standpuncte des Ewigen nehmen,

betrachten und behandeln mögte? — Verdanken nicht die unsterblichen Werke der alten Kunst und Wissenschaft diesem inwohnenden Princip ihr Daseyn, ihre Unsterblichkeit? Und ist es nicht die göttliche Begeisterung in ihnen, um deren willen sie von der Nachwelt als die ersten und besten unter allen wissenschaftlichen Bildungsmitteln des Menschen anerkannt wurden und werden? Was ist alle philologische, kritische, historische und sonstige Erforschung des Alterthums ohne dies Anerkenntniß, und ohne die aufgeregte Empfänglichkeit für jenen göttlichen Geist und dessen Einwirkung, die kein Wort darstellt, und keine Sprache beschreibt? — was ist sie anders, als ein Ausspähen und Durchwühlen der Ruinen ehemaliger Herrlichkeit und Größe; was anders, als ein Versuch eitler Menschen, Trümmer der Zeit, von denen der Geist gewichen, in der Zeit und für sie zu restauriren, zu erklären, zu beschreiben, und einer nichtswürdigen Neugierde Unterhaltung und Beschäftigung zu geben? Man kann sagen: der Vorwelt, besonders den Griechen, war jene Empfänglichkeit in ihrer ganzen Energie gleichsam eingebohren; der Nachwelt muß sie angebildet werden. Das Anbildungs- und Entwickelungsmittel aber ist die religiöse Erziehung und der Religionsunterricht.

Hier nun klagt die Erfahrung besonders in unsern Tagen: diese Mittel bilden nichts der Art an, und

[redacted]

entwickeln nichts dergleichen; es ist im Gegentheil die gewöhnliche Folge einer solchen Erziehung und eines solchen Unterrichts, daß der Unterrichtete, so wie er in die Jünglingsjahre tritt, die Religion selbst von sich wirft, als sey sie ein Vorurtheil, höchstens gut und nützlich für den gemeinen Haufen ungebildeter Menschen, aber eine Schande für den gebildeten Geist, als der wohl wissen müsse, wie er mit sich selbst daran sey, und der nur sich, oder der Welt, oder der Wissenschaft, Kunst und dergl. leben dürfe, um seine ganze Bestimmung zu erreichen. Die Klage selbst ist großentheils wahr, aber ihr Grund ist falsch. Nicht die Erziehung und der Unterricht, sondern die Art, wie beide insgemein gegeben werden, führen jene Folge herbei. Denn Religion, die den Menschen dem Himmel wiedergiebt, kann nicht veranlassen, daß er selbst sich an die Erde, und an das Thun, Wissen und Genießen auf derselben fessele, und ein Unterricht, der ihm Religion giebt, kann auf keine Weise verschulden, daß er diese als Etwas, welches seiner nicht werth sey, von sich stoße. Nur wenn der Unterricht eher alles andere mittheilt, als Religion; wenn er z. B. blos Tagelöhnerarbeit, Gedächtnißkrämerei, ein blos historisches, oder ein polemisches Mittheilen der kirchlichen Lehre, oder nur ein geistloses Spiel mit Begriffen und Worten, wie der unsrer meisten neueren Katecheten, und dergl. ist, nur dann kann und muß jene Folge entstehen: aber

dann ist auch, was der junge Mensch, als Volksvorurtheil, als Aberglaube, Sophisterei u. s. w. wegwirft, eben darum nicht Religion; denn die hat er selbst noch nicht, auch sollt' es ihm, hätt' er sie, oder sie vielmehr ihn einmal ergriffen, wohl schwer, wo nicht unmöglich werden, sich ihrer Oberherrlichkeit wieder zu entziehen. Was er von sich stößt, ist nur das Mittel der religiösen Bildung (ein solches nemlich sind alle sogenannten Religionsvorurtheile, und alle Lehren eines sogenannten Aberglaubens); was er dagegen in sich aufnimmt, ist der Hochmuth und Dünkel in einem sich selbst Genugseyn durch Talent, Kunst, Geschicklichkeit, Wissenschaft und dergl. Ein solcher Dünkel aber ist unter allem, was die Erweckung und Entwickelung der Empfänglichkeit fürs Uebersinnliche erschwert, eins der größten Hindernisse. Wer mit ihm behaftet ist, wird nie zur Theologie gelangen, auch wenn er die größten Geistesfähigkeiten besitzt, Theologie sein Lebenlang studirt, und alle ihre Lehren und Sätze an den Fingern herzuzählen vermag.

Wo also die wissenschaftliche Bildung eines jungen Menschen diese unglückliche und schlechte Richtung genommen hat, gebietet ihm die Theologie, der benannten zweiten Forderung gemäß: Willst du in mein Inneres schauen, und mich kennen lernen; so durchdringe dich selbst zuvor mit dem Gefühle deiner Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit, und bekämpfe mit aller Kraft,

[redacted]

die dir deine Eitelkeit noch übrig gelassen, den Dünkel deines Wissens und deiner Fertigkeit im Wissen; denn nur Bescheidenheit und Demuth sind es, vor denen ich mich entschleiere und mein Antlitz leuchten lasse. —

Daß übrigens diese Tugenden, der Bescheidenheit und Demuth (die negativen Bedingungen der Empfänglichkeit für's Göttliche), einem Gemüthe, so stark und kräftig dasselbe sich auch fühlen mag, nicht fehlen werden, wenn die Erziehung und der Unterricht in Bezug auf Religion von rechter Art war; bedarf kaum erinnert zu werden.

Die Kriterien nun, aus denen erkannt wird, ob die zweite Forderung auch in positiver Beziehung erfüllt sey? und die, falls sie es nicht ist, zugleich Winke enthalten, ihr annoch Genüge zu leisten, oder, wenn dies unmöglich scheint, lieber dem Studium der Theologie ganz zu entsagen, sind folgende:

1) Wer die Welt und alle seine Verhältnisse in und zu derselben, wer sich selbst und alles, was ihm eigen ist, rein zu vergessen, und von dem, was über beidem, der Welt und ihm, und woraus und worin seinem Wesen nach beides ist, angezogen zu werden vermag, dessen Empfänglichkeit fürs Uebersinnliche ist in dem Grade entwickelt, daß er zu einem Erkenntniß desselben gelangen, daß sein Ahnden des Ewigen in ein göttliches (das geoffenbarte, das eigentlich theologische) Wissen übergehen kann.

Was eine solche Resignation, eine Selbstlosigkeit, die nicht, wie die des Schaafs aus Schwäche, sondern wie die des Helden aus Kraft entspringt, von Natur aus hindert, ist die dem Menschen, im Keime angebohrne, stetige Reflexion auf ihn selbst; was sie unmöglich macht, ist die mit dieser Reflexion durch seine besondere Gemüthsart verbundene Selbstsucht, woraus auch die oben genannten Untugenden, des Hochmuths und Dünkels, entstehen. Es ist dem Menschen natürlich, bei allem, was er mit Ueberlegung und Besonnenheit thut und treibt, sich selbst im Begriff und Gedanken zu haben, doch ohne eben auch dieses Begriffs und Gedankens seiner selbst sich bewußt zu seyn, oder werden zu müssen. Auf diesem natürlichen Verhältniß, worin der Mensch zu ihm selber steht, und auf der Nothwendigkeit, womit er auf sich selbst reflectirt wird, beruhet die Selbstheit und das Selbstbewußtseyn. Inzwischen vermag doch frühe Anleitung und Uebung im unbefangenen (nur nach außen gehenden) Betrachten dessen, was Object einer Erkenntniß, und in einem eben so unbefangenen (absichtslosen) An- und in sich Aufnehmen dessen, was Gegenstand einer Lust, einer Begierde, einer Freude, überhaupt eines Genusses ist, die hemmenden und hindernden Wirkungen der Reflexion sehr zu schwächen, und selbst ganz aufzuheben. In unschuldigen Kindern, d. h., in solchen, wo die Reflexion noch im Keimen ist, indem sie zwar ein

[redacted]

Bewußtseyn von den sie umgebenden Gegenständen, aber noch keins von sich selbst haben, in ihr Bewußtseyn also die Ichheit, die Mutter des Egoismus, noch nicht getreten ist, kann diese Unbefangenheit am lautersten und reinsten geschauet werden. Wenn daher Christus sagt: Laßt die Kindlein zu mir kommen, und wehret ihnen nicht, denn ihrer ist das Himmelreich; so ists die Religion selbst, welche spricht. Glücklich aber ist der Mensch, dem die Erziehung auch noch, nachdem es mit ihm zum Selbstbewüßtseyn und zur Ichheit gekommen ist, diesen kindlichen Sinn rein und treu bewahret hat; er ist, was die andern, denen die Reflexion den Kindessinn genommen hat, erst von neuem werden müssen: sie müssen gleichsam von neuem gebohren werden, eine geistige Palingenesie muß ihnen die Empfänglichkeit fürs Göttliche erst wieder geben, und ihnen ists gesagt, was gesagt wird: Werdet wie die Kinder!

Was nun das Verhältniß eines kindlichen Gemüths zum Studium der Theologie betrifft, so läßt sich leicht darthun, daß, wer ohne kindlichen Sinn ist, Theologie zu studiren, schlechterdings unfähig sey. Nemlich: die eigentlich theologischen Erkenntnisse, welche exegetische, desgleichen kirchlich- und dogmatisch-historische nur in ihrem Gefolge haben, sind keine Erkenntnisse der Reflexion, sondern der Contemplation und Speculation, d. h., in ihnen leuchten die Strah-

len der ewigen Wahrheit, nicht wie sie im Selbst-bewußtseyn der Menschen (in der Ichheit, der allgemeinen Menschenvernunft) sich brechen, oder reflectirt werden, sondern, wie sie unmittelbar aus ihrem Centrum, dem Uebersinnlichen, hervorbrechen, und vom Gemüthe im Uebersinnlichen selbst geschauet werden, in welchem Schauen eben das Wesen und die Dignität der Contemplation besteht. Nun ist aber das kindliche seiner Natur nach ein contemplatives Gemüth, seine Empfänglichkeit also für das Licht der ewigen Wahrheit, d. i., für die Offenbarung, eine lautere und ungetrübte. Der Mensch folglich, der kindlichen Sinn hat, wird im Erforschen des Göttlichen sich selbst auf keine Weise in Anschlag bringen; ihm wird die Resignation auf ihn selbst, obgleich nicht ohne Selbstthätigkeit hervorgebracht, doch keine künstlich erworbene (als in welcher Reflexion, und die daher nur scheinbar ist), sondern eine natürliche und gleichsam angebohrne seyn, und als solche wird sie sich dadurch beweisen, daß ihm, dem Wiedergebohrnen, keine theologische Lehre, z. B. eben diese von einer geistigen Wiedergeburt, oder die von einem dreieinigen Gott, von einem einzigen Sohn Gottes, einem Erlöser der Welt u. s. w. darum zuwider ist, weil sie seiner Denkart, oder dem, was er die Gesetze seines und des menschlichen Verstandes, oder seiner und der allgemeinen Menschenvernunft nennt, widerspricht, daß er vielmehr, von

[redacted]

sich, und der Vernunft im Endlichen, abstrahirend, den Inhalt einer jeden durch Contemplation, so große Anstrengung diese erfordern mag, zu erkennen, und indem er ihn erkennt, die Lehre selbst vielmehr gegen sich und seine Natur, als sich gegen sie zu behaupten strebt.

Im akademischen Studium bewährt sich diese Gemüthsart einerseits durch das kindliche Vertrauen des Studirenden zur Wahrheitsliebe und Wissenschaft seiner Lehrer, andrerseits durch die Bereitwilligkeit, nicht eher über den Werth oder Unwerth der Theologie, und über die Wahrheit oder Lüge ihres Inhalts zu urtheilen, als bis alle ihre Lehren im Einzelnen und im Zusammenhange unter einander erkannt sind. Jenes Vertrauens und dieser Bereitwilligkeit bedarf außer dem Lehrer der Philosophie, kein andrer in dem Maaße, wie der Lehrer der Theologie; denn alle andere Wissenschaften gewähren den Vortheil, daß ihre Lehren, wo nicht in unmittelbarer, oder mittelbarer Erfahrung, doch in den Sinnen und der Nothwendigkeit des sinnlichen Erkennens nachgewiesen, und daraus, ihrer Wahrheit oder Falschheit nach, sofort beurtheilt werden können. Ob in ihnen also der Lehrer Beweise seiner Wahrheitsliebe gegeben, — und in dieser Beziehung der Zuhörer Vertrauen zu ihm habe, darauf kömmt in dem blos wissenschaftlichen Verhältniß beider nicht viel an; denn in der Hauptsache ist genug gethan,

wenn nur der Eine, was er lehrt, dem Andern in der Bestimmtheit und Klarheit vorträgt, daß dieser mit treuer Anwendung seiner Erkenntnißkraft, die Wahrheit, die etwa darin ist, zu finden und zu beurtheilen vermag. Und eben so wenig wird hier von Seiten des Studirenden die Bereitwilligkeit erfordert, welche bis zur erlangten Einsicht in das Ganze der vorzutragenden Wissenschaft, und in ihre sämmtlichen Theile, die einzelnen Behauptungen, Erörterungen und Darstellungen des Lehrers für Wahrheiten gelten läßt, und nicht eher ein Endurtheil fällt, als bis alle Entscheidungsgründe für dasselbe gegeben sind. Jeder fühlt das Lächerliche der Forderung, wenn sie gethan würde, zum akademischen Studium, z. B. der Chemie, der Experimentalphysik, der Mathematik und dergl., ein kindliches Gemüth mitzubringen; — kindlich oder nicht kindlich, wenn es nur ein kräftiges Gemüth ist, so muß die Wissenschaft mittelst der beharrlichen Beschäftigung mit ihr sein Eigenthum werden. Aber ganz anders verhält sichs mit der Theologie: — Du mußt ihr Eigenthum werden, wenn sie dir Wissenschaft seyn soll; du mußt dich ihr willig und vertrauend gleichsam in die Arme werfen, und eben dies ist ohne kindlichen Sinn von deiner Seite unmöglich. Allerdings muß der Lehrer, dem der Anfänger unbefangen und frei vertrauen soll, Beweise seiner Wahrheitsliebe gegeben haben; allerdings darf er nie in den Verdacht gekommen seyn, daß ihm

[redacted]

die Wahrheit für irgend etwas in der Welt, für sein Leben, seine Bequemlichkeit, für Ehre, Ehrenstellen und dergl. feil sey; auch muß in seinem Vortrage wissenschaftliche Haltung und Consequenz seyn: — nicht der phantastische Schwärmer und Ignorant muß das Wort führen, wenn die beschriebene Bereitwilligkeit von Seiten des Schülers statt haben soll; aber sind diese Bedingungen gegeben, so muß die Theologie für ihr Organ, den Lehrer, vom Studirenden jenes Vertrauen und diese Bereitwilligkeit zu fordern berechtigt seyn, besonders da beides nicht der Theologie und ihres Organs wegen, sondern um dessen willen verlangt wird, der mittelst ihres Organs zu ihr selbst zu gelangen sucht.

Wo die natürliche Reflexion des Menschen in Selbstsucht ausgeschlagen ist, wo die Ichheit sich in den Egoismus umgestaltet hat; wird allerdings wohl diese Forderung verlacht werden: denn nichts ist gewöhnlicher unter den Menschen, als daß sie dessen spotten, und das verlachen, was sie nicht verstehen; so lächerlich an sich der verlachende Unverstand selbst ist. Wie sollte aber die Selbstsucht ein Vertrauen und eine Hingebung begreifen, welche in einem Ahnden und Vorgefühl des Göttlichen, das alle Ichheit, und mit ihr alle Selbstsucht niederschlägt, ihren Grund haben, und mit welchen nur darum der Schüler sich an seinen Lehrer wendet, weil er hofft, daß durch sein

Studium der Theologie jene Ahndung und jenes Vorgefühl in ein Erkenntniß werde verwandelt werden? Der Selbstsucht ist vermöge ihrer Natur das Göttliche schlechthin verschlossen, und sie schließt sich hiermit selbst von der Theologie aus. Also gäbe es keine selbstsüchtige Priester, keine egoistische Prediger, Lehrer, und Professoren der Theologie? Nein! denn sind sie Egoisten, so scheinen sie nur Priester, Geistliche u. s. w. zu seyn, und ihr Amt selbst ist von ihnen erheuchelt; es ist dann nicht Religion, nicht Theologie, deren Angelegenheit sie besorgen, sondern etwas anders, das sie für Religion und Theologie ausgeben, und welches sie, von deren Nimbus umgeben, künstlich und klug gebrauchen, um ihre eigenen Angelegenheiten, die des Lebens, Fortkommens, der Gelehrsamkeit und dergl. zu betreiben, oder überhaupt Zwecke zu erreichen, welche, wie die der Ehr- und Herrschsucht, oder der sogenannten Aufklärung des Volks in Glaubenssachen, wo alles Uebernatürliche und Unbegreifliche bestritten oder beseitiget wird, der Religion selbst fremd sind, und denen sie nach ihrem innersten Wesen zuwider ist.

2) Worauf ein Geist resignirt, dem sich das Uebersinnliche aufschließt, ist dasjenige, wodurch die Welt, der Sinn, der Leib, und er selbst ihm selber angehört, und auf ihn selbst bezogen wird, — das beziehende und reflectirende Princip; — dasjenige hingegen, worauf nicht resignirt werden kann, das resignirende



[redacted]

Princip, oder die Energie, mittelst deren er zur Selbstlosigkeit aufstrebt, ist es, wodurch er selbst dem Uebersinnlichen angehört, und in ihm seine Wurzel hat. Dies Princip ist das wahrhaft Göttliche im Menschen, und durch dasselbe ist der Mensch ursprünglich nicht sein, sondern Gottes. Gott selbst bedarf der Resignation auf sich selber nicht, denn er ist Gott; in ihm also ist das resignirende Princip nicht unter der Form des Resignirens auf ein gesondertes und besonderes Daseyn, sondern unter der des absoluten und ewigen Seyns selbst. Der Mensch aber, dessen Daseyn nun einmal ein gesondertes ist, und der in demselben irgend einmal zu resigniren anfangen muß (im Leben auf manche seiner Freuden, im Tode auf das zeitliche Leben selbst), bedarf der Resignation ins Unendliche, und in ihm ist das resignirende Princip ins Unendliche unter der Form des gesonderten Seyns, er also nie und nimmer Gott und das Göttliche selbst in dessen absoluter Unendlichkeit und Ewigkeit. Auch ist es eben diese resignirende Thätigkeit, die der Gott ergebene Mensch in Gedanken hat, wenn er auf Veranlassung sich oder Andern erklärt: Auf Alles außer oder in mir kann ich Verzicht thun, nur auf mich selbst, den Verzichtleistenden, nicht; welche Erklärung nichts anders besagt, als: ich bin ins Unendliche ein endlicher Geist, nie der Unendliche selbst, nur durch Resignation sein, nie er selber. - Und so hat gleicherweise alle wahre

Menschenachtung und Menschenliebe diese göttliche Kraft des Menschen, auf sich selbst resigniren zu können, zu ihrer Quelle und ihrem Gegenstande, und zufolge dieser Kraft sind die Menschen nicht Kinder der Welt, sondern Kinder Gottes. Die Empfänglichkeit aber eines Gemüths für das Uebersinnliche ist eben durch jene Achtung und Liebe bedingt. — Wer die Menschen nicht liebt, die er siehet, wie will der Gott lieben, den er nicht siehet? — Was insbesondere die Achtung betrifft, so beweißt ihr Grund und Gegenstand, daß hier unter dem Worte nicht verstanden werde, was insgemein darunter gemeint wird. Man bezeichnet nemlich sonst damit die Hoch- und Werthschätzung der geistigen Vollkommenheiten eines Menschen (seines Scharf- und Tiefsinnes, seiner Kenntnisse und der Fertigkeiten im zweckmäßigen Gebrauche derselben), oder wenns hoch kommt, das zugleich demüthigende und erhebende Gefühl seines sittlichen Werthes, seiner Tugenden u. dergl.; dieser Begriff aber ist im Selbstgefühl und in der Ichheit des Subjects begründet, und deutet höchstens nur die Erscheinung der Resignation und relativen Selbstlosigkeit, aber keineswegs sie selbst, und noch weniger ihren übersinnlichen Grund an, indem vor diesem und dem Göttlichen selbst, die Ichheit, das Selbstgefühl, die gesammten geistigen Vollkommenheiten des Menschen, desgleichen sein sittlicher Werth und seine Tugenden — lauter Endlichkei-

[redacted]

ten — nichts sind, und im Focus des Absolutunend-lichen in Nichts zerfließen. Wer sich selbst, d. h., was nicht sein, sondern Gottes ist, — jene göttliche Kraft, die ihn ihm selbst, und den Fesseln der Endlichkeit entreißt, — achtet und liebt, der achtet und liebt auch andere Menschen auf die gebührende und rechte Weise. Diese Selbstachtung aber und diese Selbstliebe, völlig gleich der Menschenachtung und allgemeinen Menschenliebe, läßt nicht zu, daß er die Menschheit für nichts weiter als für die sublimirteste Thierheit, und den Menschen blos für das genußfähigste aller Thiere halte. Allerdings breitet sich in den Sinnen des Menschen der Außenwelt eine unübersehbar große Fläche entgegen, die sie mit ihren Reitzen berührt; allerdings ist sein Inneres eine unergründliche Tiefe, die sie mit ihrer Fülle durchdringt; allerdings hat kein Thier eine so viel umfassende, und so innig in sich aufnehmende Empfänglichkeit für die Welt und deren Affectionen, als der Mensch: allein was ist alle Lust der Sensationen, was sind alle Freuden des vollkommensten Wissens von den Dingen außer und in dem Menschen, und von ihm selbst in dieser Eigenschaft des Empfindens und Wissens? sind sie etwas anders als sinnliche Genüsse? Und ist nicht vielmehr der erst ein Mensch zu nennen, der, nicht als ein vernünftiges Thier, sondern als ein mit der vollkommensten Thierheit behaftetes Vernunftwesen, auf sie alle resigniren

kann, und allein in der Möglichkeit dieser Resignation, nicht aber im zeitlichen Wissen, und in einem Selbstbewußtseyn seinen Vorzug vor den Thieren sieht und anerkennt?

Es ist erwiesen, daß, wie ohne das Vertrauen, und die Hingebung eines kindlichen Gemüths, eben so ohne die Selbstachtung und Selbstliebe eines rücksichtlosen Geistes die Empfänglichkeit fürs Uebersinnliche und die zu seiner Erkenntniß nothwendige Entwickelung und Bildung derselben unmöglich sey. Es erhellet aber auch aus diesem Beweise, wie weit von einer solchen Empfänglichkeit und von der Möglichkeit eines Berührungspunktes mit der Theologie diejenige Denkart entfernt seyn müsse, die in einem sogenannten Materialismus und Epicurismus ihre volle Befriedigung findet. Ist nemlich, was der Sinn tastet, fühlt, schmeckt, siehet und hört, das Materielle, Sinnliche, allein wünschens- und suchenswerth; ist, was den Verstand und die aus Mißbrauch sogenannte Vernunft im Zeitlichen überhaupt gelüstet, das wahre und höchste Gut; gehört der Mensch in jeder Beziehung der Materie, dem Sinnlichen an; ist er lediglich aus dem Schlamm der Materie gezeugt, sinkt er, seinem innersten Wesen nach selbst materiell, irdisch und zeitlich, mit dem Tode ganz und gar in den Schoos der Natur zurück: — wo bleibt dann auch nur die Möglichkeit, das Absolut-Immaterielle und Uebersinnliche zu ahnden?

wo der Glaube an dessen Seyn und Wesen? und wo die Möglichkeit einer Resignation des Menschen auf sich selbst, und auf eine solche Denkart? Wem eine Lehre gefällt, die den Menschen, statt ihn von der Materie und ihm selbst zu entfernen, mit ihr und ihm aufs engste verstrickt, dem müssen Menschenachtung und Menschenliebe leere Worte und hohle Begriffe seyn, und die Theologie, die einer solchen Lehre e diametro entgegengesetzt ist, oder sie vielmehr vernichtet, muß ihm von Grund aus mißfallen. Sie kündigt besonders der Selbstsucht den Krieg an, und nur die zügelloseste Selbstsucht kann an jener Lehre Gefallen finden, so daß eben darum schwer zu bestimmen ist: ob das Wohlgefallen an ihr aus dem Mißfallen an der Theologie, oder das Mißfallen an dieser aus dem Wohlgefallen an jener entspringe?

3) Wäre die Theologie eine Kritik der Religion, und nicht vielmehr eine doctrinale Darstellung, — eine Theorie derselben; so müßte ihr insbesondere der Kopf willkommen seyn, der, ausgerüstet mit allen Talenten der kritischen Forschung und Untersuchung, seiner ganzen Anlage und Natur nach eine Tendenz zur Polemik und zur Widersetzlichkeit gegen jede, nicht im Sinnlichen begründete, und nicht sinnlich erkennbare Lehre hat. Eine Kritik der Religion ist allerdings möglich, aber doch nur, wenn die Religion zuvor in einer Theologie dargestellt worden, wo es sodann die Kritik der

Theologie ist, welche die Religion mit trifft. Aber sagt man, besonders seit Kant, „geht nicht die Kritik der Theorie voraus, so ist jeder Versuch der letztern immer nur ein blind herumtappender.“ Als wenn die Kritik erst dem Auge die Kraft zu sehen gewähre; als wenn sie das darstellende Organ erst hervorbrächte, und nicht vielmehr das Sehen dessen, was sie sammt dem Sehen selbst vor ihren Richterstuhl zieht, und ein Darstellen des Gesehenen voraussetzen müßte, um Kritik seyn zu können! Wäre es wohl je zu einer Kritik der sogenannten Vernunft gekommen, wenn die wahre Vernunft das Uebersinnliche nie geahndet, und nie eine Theorie desselben versucht hätte? Und hat wohl die Kantische Vernunftkritik den Grund dieses Ahndens aufgedeckt, oder ist es ihr gar gelungen, denselben, und mit ihm die Möglichkeit einer solchen Theorie durch die bloße Assertion zu vernichten, daß es kein Erkenntniß des Uebersinnlichen, außer im Practischen, kein Erkenntniß Gottes und des göttlichen Wesens gebe, noch geben könne? Sie hat bewiesen, daß kein subjectives und endliches Schauen des Absolutunendlichen und Ewigen, als eines solchen, möglich sey; sie hat hiermit besonders der Schwärmerei den Eingang ins Gebiet der Wissenschaft, der Philosophie und Theologie unmöglich gemacht; sie hat gezeigt, daß ein Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht ein Erkenntniß der Dinge, als Erscheinungen, daß es kein sinnliches seyn

könne: aber hat sie hiermit auch bewiesen, daß es kein absolutes (weder subjectives noch objectives) Schauen des Ewigen, daß es, weil es kein Erkenntniß der menschlichen Vernunft von Gott giebt, auch kein Erkenntniß der Vernunft als solcher von ihm gebe? Mußte sie nicht selbst, als sie die menschliche Vernunft einer Kritik, d. h., sich selber unterwerfen wollte, eine Anschauung der Vernunft an sich haben? und konnte diese Anschauung eine subjective und endliche seyn? Aber eben die Vernunft an sich in ihrer Göttlichkeit und Ewigkeit ist es, mit und in welcher Gott erkannt wird. Diese einer Kritik zu unterwerfen, ist an sich unmöglich: denn nur durch sie findet allererst eine wahre Kritik alles desjenigen statt, was als Wissenschaft oder Kunstwerk Anspruch auf den Character des Vernünftigen, auf Wahrheit oder Schönheit macht. Das ganze Argument einer Vernunftkritik, die ihr eigenes Princip, das ewige Erkennen des Ewigen, verkennt oder verschmäht, muß, was die Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen, als solchen betrifft, nothwendig darauf hinauslaufen, daß das Uebersinnliche, als das Wesen der Wesen, oder Gott, nicht erkennbar sey, weil, was immer wirklich erkannt wird, und folglich die Form der Subjectivität hat, nicht das Wesen der Wesen, sondern nur die Erscheinung, also ein relativ Objectives und Subjectives ist. Dies Argument aber kann selbst nicht weiter reichen, als die

Subjectivität, an die es geknüpft ist, und folglich keinen Anspruch auf absolute Beweiskraft machen; maßt es sich diese gleichwohl an, so ists die wahre Kritik, wodurch es endlich, nachdem es vielleicht eine Zeitlang selbst die Scharfsehenden geblendet hat, in seine Gränzen zurück verwiesen wird. Mit Vernunft leugnen, daß es ein Organ der Erkenntniß des Uebersinnlichen und der Darstellung des Erkannten gebe, ist ärger noch, als mit Worten leugnen, daß eine Sprache möglich sey.

Dieselbe Bewandniß aber, die es mit der Kritik des erkennenden oder darstellenden Organs, z. B. eben mit der der Vernunft, oder auch mit einer Kritik aller Offenbarung hat, muß es mit der seines Products haben. Die Wissenschaft oder Kunst, oder vielmehr das Kunstwerk muß da seyn, ehe und bevor die Kritik sich versuchen, und die Gründe des Ge- oder Mißlungenseyns darlegen kann. Kritiker und Polemiker, wie Lessing, sind eine wahre Wohlthat für Wissenschaften und Künste, besonders wenn diesen die in sie eindringende Eigenthümlichkeit und Subjectivität ihrer Bearbeiter und Pfleger Gefahr des Verderbens und Untergangs drohet: allein sie können nicht früher, als die Wissenschaften selbst zum Vorschein kommen, widrigenfalls ists nicht Kritik, die sie beseelt, sondern Anmaßung, die sie zur Widersetzlichkeit gegen das Entstehen oder die Fortbildung einer Wissenschaft treibt. Nur der

[redacted]

Theolog Lessing war ein Kritiker im Gebiete der Theologie, nicht aber wurde der Kritiker Lessing zum Theologen.

Was außerdem für unsre Behauptung entscheidet, ist folgendes: Kritik findet nur durch Reflexion statt, und wenn sie rechter und reiner Art ist, so hält sie sich ganz und gar im Reflexionspunkte, ohne irgend in die Sphäre der Contemplation und Speculation hinüberzuschweifen. Eine Idee der Religion aber, und eine Darstellung dieser Idee, d. i., eine Theorie der Religion, oder die Theologie ist einzig und allein durch Contemplation möglich; und beide, die Idee und ihre Darstellung sind erloschen, sobald sie der Sphäre der Contemplation entrückt, und auf den Reflexionspunkt gebracht werden; wie der Glanz des Diamanten erlischt und er selbst verschwindet, sobald er aus dem milden Tageslichte in den Brennpunkt der Sonnenstrahlen gebracht wird. Die wahre Kritik hat daher immer nur einen solchen Geist zu ihrem Organe, dessen Talente der Untersuchung, Discussion und Beurtheilung (Urtheilskraft, Witz, Scharfsinn, Gedächtniß rc.) seiner Fähigkeit der Speculation und seiner Empfänglichkeit fürs Uebersinnliche bei- oder auch untergeordnet sind, und der nicht von Natur auf den Standpunkt der Reflexion gebannt ist, so daß er dazu verurtheilt wäre, immer nur Erscheinungen haschen, und seine Kräfte an ihrer Zerlegung und Beurtheilung exerciren zu

müssen, sondern der sich selbst *freiwillig* auf diesen Standpunkt begiebt, um irgend eine Lehre, die ihm in der Contemplation, wie ein Licht aufgegangen, nun seinerseits zu beleuchten, zu prüfen, und nach dem Gesetz der absoluten Wahrheit, welches allein im Uebersinnlichen selbst zu schauen ist, zu beurtheilen. Kritik nemlich ist durch Reflexion vermittelte Beurtheilung des Positiven und Negativen, des Objectiven und Subjectiven der Wahrheit (das *Falsche* wird nicht durch Beurtheilung, sondern durch das bloße Urtheil als falsch erkannt, und ist unter aller Kritik); ihre Möglichkeit aber ist durch die Contemplation des *an sich* Wahren, in welchem weder Positives noch Negatives ist, bedingt, und als die der wahren Kritik allein dadurch begründet. — Das Studium der Theologie fordert nach diesem allen einen Geist, dessen natürliche und erworbene *Gewandheit* groß genug ist, um dann erst, nachdem er sich auf irgend eine versuchte Theorie der Religion in ihrer ganzen Tiefe eingelassen, und gleichsam in sie versenkt hat, auf den Reflexionspunkt zu treten; und sowohl die Theorie, als mittelst ihrer die Religion selbst einer Kritik zu unterwerfen. Nur ein solcher nemlich erkennt und erfüllt nach ihrem wahren Sinn und Inhalt die Vorschrift der Religion: *Prüfet alles, und das Gute behaltet.*

Zwei Gebrechen insbesondere sind es, die dieser Gewandheit des Geistes entgegen stehen, und ihren

Inhaber, solange er mit dem einen oder andern von ihnen behaftet ist, zum Studium der Theologie und Philosophie unfähig machen, obgleich ihr Daseyn das Erwerben anderweitiger, wissenschaftlicher, z. B. selbst mathematischer Erkenntnisse keineswegs hindert.

Der eine Fehler besteht in einer geistigen Schwerfälligkeit, die das mit ihr behaftete Subject auf seinem eignen Reflexionspuncte befestigt, und ihm außer seiner subjectiven und eigenthümlichen, keine andere Ansicht und Betrachtung, es sey des Sinnlichen oder Uebersinnlichen, verstattet. Durch das Fixirtseyn und die Beharrlichkeit dieser Ansicht wird der Schein erregt, als sey sie die einzig mögliche, und mit nichten aus dem Standpunkte der Reflexion, auf welchem allein sie doch haftet, sondern aus dem der Contemplation genommen. Starrsinn und Bigotterie sind insgemein mit dieser Schwerfälligkeit verbunden, und Menschen, die von einer solchen intellectuellen Schwere niedergezogen werden (man nennt sie Idioten), lassen zwar, wenn sie einmal eine Ansicht — oder, wofern dergleichen möglich wäre, eine subjective Theorie der Religion gewonnen haben, die Regel zu: Prüfet alles, und das Gute behaltet, doch aber mit der stillschweigend geforderten Einschränkung, daß die Norm selbst, und das Gesetz, nach welchem die Prüfung vorgenommen werden soll, ihre subjective Ansicht sey, und nichts anders. Der weiland Senior Götze

in Hamburg, dem kritischen und gewandten Geiste Lessings gegen über, dient als Beispiel einer solchen Schwerfälligkeit, Starrsinnigkeit und Bigotterie in concreto.

Das zweite Gebrechen ist eine natürliche Unstätigkeit und Flüchtigkeit des Geistes, die ihm, wenn anders Fähigkeiten und Talente, z. B. Witz, Scharfsinn, Phantasie u. dergl. zugleich mit vorhanden sind, und er sich auf das Studium einer oder mehrerer Wissenschaften einzulassen wenigstens versucht, bei Unerfahrnen und Unwissenden den Schein und das Ansehen geben, als sey er selbst ein gewandter Geist, und Kritik sein eigentlicher Beruf. Leichtsinn und Frivolität sind die gewöhnlichen Begleiter dieser Flüchtigkeit. Scheinbar frühe Reife, das ingenium praecox, ist die Mutter derselben. Unter allen wird das Studium der Theologie am wenigsten durch eine solche Geistesunruhe begünstigt; denn jenes erfordert fast überall ein streng anhaltendes und beharrliches Verweilen bei jeder einzelnen Lehre, wofern diese wirklich studirt, und nicht blos gemerkt werden soll, um widerlegt, oder wieder vergessen zu werden: wo aber diese Unruhe herrscht, wird, besonders wenn dabei dem lebhaften Geiste die eigenen Gedanken leicht und in Menge zuströmen, jede Lehre nur flüchtig vernommen, nur flüchtig und scheinbar begriffen, und wofern sie sich nicht sofort in die eigene Gedankenreihe fügt,

als unbedeutend und nichtig verabsäumt oder verstoßen. Auch geht dieser Unruhe nie die wahre Wißbegierde, sondern nur die ausschweifendste Neugier zur Seite; denn die Wißbegierde keimt und treibt nur aus der Tiefe eines stillen Gemüths hervor, hier aber ist alles Breite und leicht bewegliche Fläche. Es kömmt daher auch, bei allem Schein des Gegentheils in keiner Wissenschaft, am wenigsten in der Theologie und Philosophie, die in der Tiefe selbst sind, zu einem Wissen, sondern nur zur Vielwisserei, und alle Urtheile, die im Gebiete des Wissens gefällt werden, sind die der Anmaßung und Seichtigkeit; aber weil sie nicht selten durch Witz piquant, und durch Phantasie brillant und blendend gemacht werden, so scheinen sie, wenigstens dem Unwissenden, die Urtheile der Kritik und Wissenschaft selbst zu seyn. Wer kennt nicht die Nation, deren berühmteste Schriftsteller, wenn es die Mysterien der Religion und Philosophie galt, auf diese Weise zu piquiren und zu brilliren verstanden? — Der Leichtsinn läßt nicht zu, daß ein flüchtiger Geist seinen Blick in die Tiefe des Himmels senke, und in ihr das Heilige schaue; er führt ihn, wie ein Meteor darunter weg; die Frivolität aber verstattet nicht, daß er irgend eine Tiefe, und in ihr das Heilige, durch keinen Frevel Zuverletzende ahnde, und die Neugierde hindert ihn, ein Anderes, als das, was die Sinne afficirt, und den momentanen Reiz der Neuheit hat, erforschen

und gründlich wissen zu wollen. Er prüft daher auch, wofern er überhaupt prüft, immer eher, als er weiß, und das Gute, das er behält, wofern es ein Gut ist, muß seinem Sinne und seiner Denkart schmeicheln, wenn er es behalten soll. Einen Zug übrigens hat der unstäte und scheinbar (d. i. im Gegensatz mit dem schwerfälligen) gewandte mit dem schwerfälligen Geiste gemein, nemlich den der Disputirsucht und Rechthaberei im Wissenschaftlichen, die nur sich, keineswegs aber die Wahrheit geltend machen will. Es ist nicht leicht zu sagen, welche von beiden: ob die Schwerfälligkeit oder die Flüchtigkeit des Geistes, der Theologie von jeher den größern Nachtheil gebracht habe? Bedenkt man inzwischen, daß nicht sowohl jene, als diese sich in derselben die Miene der Kritik giebt, und daß die Menschen überhaupt vor der Kritik besonders einen geheimen Respect haben; so wird man nicht umhin können, anzunehmen, daß die Theologie vielmehr wünschen müsse, von ihrem Studium den flüchtigen, als den schwerfälligen Kopf entfernt und abgehalten zu sehen. Offenbar sind ihrer ruhigen Ausbildung und Vollendung weit weniger die Calove und Götze (diese haben vielmehr die ächte Kritik herbeigerufen), als die Verfasser eines Horus, eines Christus und die Vernunft und dergl. hinderlich gewesen; indem letztere mit veranlaßt haben, daß die Reflexion in ihr den Meister zu spielen ange-

fangen, und so fast alle Contemplation aus ihr gewichen ist.

4) Theologie ist Theorie der Religion in deren absoluter Einheit, d. h., weder in ihrer Subjectivität, noch Objectivität, weder als einer Eigenschaft, noch eines Eigenthums, sondern als des an sich selbst und ewig Bestehenden, dessen Erscheinung nur theils subjectiv, theils objectiv, und theils beides in Einem ist. Wo keine Religion, als Eigenschaft — keine Privatreligion, — wo statt ihrer Aberglaube oder Unglaube ist, da fehlt nothwendig auch die wahre, innere, nicht erheuchelte Ehrfurcht vor der Religion, als Eigenthum, — vor der öffentlichen; — wo beides fehlt, ist die Idee der Religion in ihrer absoluten Einheit nicht zu erwecken, und kein wahres Studium der Theologie möglich. Nun wird aber die Religion, als Eigenschaft, als zum individuellen Character gehörig, dem Einzelnen hauptsächlich durch die Erziehung und den Unterricht in der Religion, als Eigenthum des Volks, dem der Einzelne angehört, — in der öffentlichen — angebildet; wenn daher seine Erzieher und Lehrer selbst ohne diese Eigenschaft — und von der Ehrfurcht vor der öffentlichen Religion nicht innigst durchdrungen sind, so folgt ohne weiters, daß sie auch in ihm entweder gar nicht, oder nur zum Schein, d. h., als Heuchelei seyn werde. Was insbesondere diese Ehrfurcht der Erzieher und Zöglinge hindert, ist der Mangel

eines wahren und festen Gefühls — und da, wo es zur Reflexion und zum Raisonnement gekommen, der einer sichern und anschauenden Erkenntniß — von dem Verhältniß, worin sie als Glieder zur bürgerlichen Gesellschaft, Staat oder Volk genannt, stehen, und kraft dessen sie, die nur einzelne Theile, oder Organe sind, als aus dem Ganzen der Gesellschaft, dem Organismus selbst, entsproßt und ihm einverleibt, betrachtet werden müssen. Gesellt sich zu diesem Mangel noch der Egoismus der Einzelnen, welches immer der Fall seyn wird, da derselbe eben aus diesem Mangel, der Grund des letztern sey welcher er wolle, mit erwächst; so sind sie geneigt, ihr Verhältniß zum Ganzen auch zu verkennen, und wohl gar umzukehren, so nemlich: als wären nicht sie die Organe und Glieder der Gesellschaft, sondern diese das ihrige, oder eins derselben, oder auch als sey sie nur eine unorganische Masse und Mischung von Sinnlichem und Geistigem, die sie mit ihrer Kraft und Kunst zu bearbeiten, und wohl gar zu organisiren hätten. Der kecke Versuch aber einer solchen Umkehrung, wenn auch nur in Gefühlen und Gedanken gewagt, ist zum mindesten mit Gleichgültigkeit gegen das Ganze, insofern es als Gemeinwesen, als res publica besteht, gegen das Vaterland und vaterländische Sitten, Gebräuche und Institute verbunden. Wie sollte diese Gleichgültigkeit, und wenn sich zum Egoismus, wie zu erwarten, auch noch der

[redacted]

Dünkel des weiter Sehens und besser Wissens, als das Volk, gesellt — wie sollte Hohn, Spott und Verachtung die öffentliche Religion, die, was sie auch außerdem noch seyn mag, immer ein vaterländisches Institut ist, nicht zugleich mit treffen? Greift jener Mangel an Gefühl und Anschauung des benannten Verhältnisses, und zugleich diese egoistische Denkart unter den einzelnen Gliedern eines Volks immer weiter um sich; so ist hiermit der Staat und die Kirche, letztere als der Ausdruck der öffentlichen Religion, aufgelößt, oder doch der gänzlichen Auflösung und Verwesung nahe. — Die Verachtung der öffentlichen Religion ist ein unzweideutiges Zeichen von der Verachtung, die bereits das Volk selbst trifft: denn ohne diese ist jene unmöglich; die Verachtung aber, die der Einzelne gegen das Volk, wovon er doch nur ein unendlich kleiner Theil ist, wenn auch blos innerlich, hegt, giebt zu erkennen, daß in ihm der Egoismus und Hochmuth überhaud genommen, und wenn er sie öffentlich äußern, und z. B. durch Verschmähung oder Mißbrauch der Religion für seine Zwecke, ungestraft an Tag legen darf, daß das Volk bereits in Kraftlosigkeit und Schwäche versunken ist.

Indem durch Theologie die Religion in ihrer absoluten Einheit, oder an sich dargestellt wird, muß sie zugleich in ihrer Objectivität und Subjectivität dargestellt werden; denn obwohl das Wesen der Reli-

gion weder ein objectives, oder relativ äußeres, noch ein subjectives, oder relativ inneres, sondern das absolute und ewige selbst ist; so kann doch das Objective und Subjective, seiner wahren Dignität nach, nur im Absoluten und Ewigen erkannt werden, und ohne dies Erkenntniß kein vollständig systematisches Wissen, dergleichen das theologische seyn soll, statt finden. Nun ist aber, welches an einem andern Orte *) bewiesen wird, die christliche ihrem Wesen nach die Religion an sich, und das Oeffentlich- oder Eigenschaftseyn derselben nur eine besondere Bestimmung ihres Wesens; es giebt folglich keine andere, als christliche Theologie, keine natürliche, practisch-vernünftige und dergl. Eine Theologie, die von der christlichen verschieden wäre, könnte nur die seyn, die im Systeme der Philosophie, als einzelnes Glied derselben mit dargestellt würde, und der Unterschied könnte nur darin bestehen, daß sie, als christliche, in ihrer Totalität, und nicht ohne gelehrten Apparat von Seiten des Objectiven der Religion (z. B. nicht ohne historisch-kritische, exegetische, exegetisch-kritische Untersuchungen), als philosophische Theologie aber blos in der Dignität eines, obgleich des höchsten und ersten Gliedes der Philosophie selbst entworfen und ausgeführt würde. Zum Studium der Theologie, besonders dem akademischen, wodurch das Interesse an ihr zwar

*) In dem Aufsatz über Orthodoxie und Heterodoxie.

[redacted]

nicht hervorgebracht, wohl aber belebt, und auf immer gesichert werden soll, wird daher christliche Orthodoxie gefordert. Wer nicht zuvor schon ein starkes und heiliges Interesse an den Lehren der Religion, z. B. von der Dreieinigkeit, dem Sündenfalle, der Erlösung u. s. w. genommen hat, wie soll und kann den die wissenschaftliche Darstellung dieser Lehren in der Theologie, wie kann ihn die ganze Theologie anders, als äußerlich, historisch, psychologisch und dergl., wie kann sie ihn um ihrer selbst willen interessiren? Aber wen eine Wissenschaft nicht durch sich selbst, sondern nur durch ihn, durch seine Neigungen und Absichten mit ihr, wen insbesondere die christliche Theologie etwa nur durch die Kirchen- oder Dogmengeschichte, oder durch die biblische Exegese, die ohne sie kaum noch irgend etwas bedeuten, anzuziehen vermag, den zieht sie nie in ihre Sphäre hinein; er wird nimmer der ihrige, und sie folglich nie die seine. Wie soll aber jenes Interesse an den Lehren der Religion in einem Gemüthe Wurzel fassen und bestehen können, dem sie selbst als öffentliche Religion gleichgültig, oder gar verächtlich, und dem nur lieb ist, was von ihr abweicht? Und muß sie ihm nicht gleichgültig u. s. w. seyn, wenn in der Erziehung und dem Jugendunterrichte die orthodoxen Lehren der Kirche, welcher der Zögling angehört, um- oder übergangen, und andere an ihre Stelle gebracht werden? — Wem das Volk theuer

und ehrwürdig ist, dem er durch Geburt und Erziehung einverleibt wurde, wer sein Verhältniß der nothwendigen Unterordnung unter dasselbe klar erkennt, und als unverletzlich betrachtet, dem muß von selbst die Religion dieses Volks, und zwar als die eines christlichen, die anerkannt christliche ehrwürdig und unverletzlich, und sein Interesse an ihrer Lehre, selbst ein religiöses (entsprungen aus seiner Eigenschaft der Religion) seyn oder werden. Christlich-orthodox zu seyn gehört mit zu seinem staatsbürgerlichen Character; und die Theologie ist es, welche durch ein wissenschaftliches Begründen und Darlegen der orthodoxen Lehre die Nothwendigkeit dieses Characters beweißt, und hiermit besonders, indem sie auf Akademien von orthodoxen Lehrern vorgetragen wird, das oben genannte Interesse belebt und erhält.

Es gab eine Zeit (sie ist noch nicht — oder kaum vorüber), wo besonders unter den protestantischen Deutschen, wie unter den römisch-katholischen Franzosen, Heterodoxie, oder doch ein starker Hang zu derselben für das Merkmal eines aufgeweckten, fähigen und geistreichen Kopfes, hingegen Neigung zur Orthodoxie für ein Zeichen der Stupidität ziemlich allgemein gehalten wurde, wo man sich nur hütete, diese Meinung mit dürren Worten in ihrer Allgemeinheit öffentlich herauszusagen, und wo man insbesondere durch Beschränkung des Begriffs der Orthodoxie auf sein Verhältniß zu symbolischen Büchern und dergl. eine

unbefangene Ansicht sowohl dessen, was orthodox, als was heterodox heißt, hinderte, oder doch vermied. Unter den Deutschen scheint jetzt diese Periode großentheils vorüber zu seyn, und Spötter, denen aus derselben die Neigung zur Heterodoxie, oder überhaupt ein Indifferentismus in Glaubenssachen hängen geblieben, könnten sagen: die Orthodoxie sey dermalen wieder an die Tagesordnung gekommen, und fange, wie jede einst schon da gewesene Mode, von neuem an Mode zu werden. Doch, wenn es auch nur so sich verhält, ist immer dem deutschen Volke zu dieser wieder auflebenden Mode Glück zu wünschen; denn daß Orthodoxie unter ihm sich wieder aufrichten kann, an deren Stelle ohnehin bisher die Heterodoxie auf Kanzeln und Kathedern öffentlich und ungescheut zu treten nicht wagen durfte, besonders aber, daß die jungen und kräftigen Gemüther der neu aufblühenden Generation ziemlich allgemein von innerm Widerwillen und Eckel vor aller bisherigen faden Aufklärerei und Begriffssucht in Religionssachen ergriffen zu seyn scheinen, ist ein Beweis, daß die Energie und der tief schauende Sinn der deutschen Nation noch nicht ganz von ihr gewichen, der Egoismus der Einzelnen noch nicht überhand genommen, und die Kraft der Regeneration und des Wiederaufblühens der Deutschen zu einem starken und selbstständigen Volke noch nicht ganz erstorben ist. „Aber, sagt man, eben diese Erscheinung

der Zeit ist ein Zeichen des, durch einige exaltirte Köpfe von neuem angefachten, genährten und sich allgemein verbreitenden Hanges zur Mystik, und eines Rückganges und Verfalles der besonders unter den Deutschen mit so vieler Mühe und Sorgfalt gepflegten und beförderten Aufklärung in der Religion." Dieser Einwurf würde allerdings die Freude an jener Erscheinung gar sehr verkümmern, wenn nur erwiesen wäre, oder zu erweisen stünde, daß Mystik Unvernunft, daß sie Schwärmerei, Aberglaube, Superstition, daß ferner, durch Einsicht bestimmte Rückkehr zum Guten, ein Rückgang oder Abfall vom Bessern, und daß Religion überhaupt, die christliche aber insbesondere, ohne Mysticismus denkbar sey. „Allein hinter der Mystik verbirgt sich doch die Schwärmerei und der Aberglaube, und hinter jener Rückkehr die Heuchelei und Gleißnerei." Als wenn diese, sobald es seyn muß, sich nicht eben auch hinter und selbst in dem Lichte der sogenannten Aufklärung verbergen könnten! — Orthodoxie in der Religion ist ein durch Erziehung und Unterricht aufgeregter und genährter Mysticismus, d. h., ein durch denselben veranlaßtes und erhaltenes objectives Anschauen und Verehren Gottes und des göttlichen Wesens. Ohne diesen Mysticismus findet kein Studium der Theologie statt. Jene objective Anschauung aber ist eben darum, weil sie objectiv ist, keine absolute, sondern die der Religionsgesellschaft oder Kirche, zu welcher der Ein-

[redacted]

zelne, der sie hat, gehört, und in Bezug auf welche eine subjective Anschauung desselben vom Uebersinnlichen, wenn sie ihm statt der objectiven gilt, oder er sie an die Stelle derselben zu bringen sucht, Schwärmerei und Superstition, die jederzeit den Egoismus zur Quelle haben, ist oder wird. Dem Mysticismus also, oder der orthodoxen Lehre der Kirche, deren Mitglied man ist, ergeben seyn, bedeutet eins und dasselbe. Nun ist aber die christliche Theologie, als Theorie der Religion, insofern letztere unter der objectiven Form des römischen Katholicismus besteht, die Dogmatik der römisch-katholischen, und als Theorie eben derselben unter der gleichfalls objectiven Form des Protestantismus, die Dogmatik der lutherischen und reformirten Kirche. Wo folglich auf Seiten des römisch-Katholischen, der Theologie studiren will, ein Hang zur Lehre der Protestanten, und auf Seiten des Protestanten, der das nemliche soll, ein Hang zum römischen Katholicismus wirksam ist, da findet in keinem von beiden ein reines und lebendiges Interesse an der Dogmatik der Kirche, zu welcher er gehört, und also auch kein wahres, wissenschaftliches Studium derselben statt. Der Eine muß vielmehr katholisch-, der Andere protestantisch-orthodox seyn, wenn jenen die Dogmatik, als die Wissenschaft von den Gründen der orthodoxen Lehre der römisch-katholischen, und diesen eben dieselbe, als die Wissenschaft von den Gründen der orthodoxen

Lehre der protestantischen (reformirten oder lutherischen) Kirche *wahrhaft* und aus *Religiosität*, nicht blos historisch, oder gar aus bloßer Neugierde, interessiren soll. Erst nachdem jeder von beiden das Religionssystem seiner Kirche sich ganz zu eigen gemacht, mag er *mit Fug* das der gegenüber stehenden durch ernstes Studium gleichfalls kennen zu lernen suchen, — wenn er will; denn als künftigem Religionslehrer und Religionsdiener ist ihm *dies* Erkenntniß nicht eben nothwendig. Der Zweck aber eines solchen Studiums kann *weder der* seyn, die Gründe des entgegenstehenden Systems, wenn sie nach erlangter Einsicht und treuer Prüfung wahr befunden worden, in ihrer Wahrheit öffentlich anzuerkennen, und selbst zu der Kirche, deren System es ist, überzugehen, oder ihre Lehre in die seinige herüber zu ziehen, *noch auch der*, falls sie unstatthaft befunden sind, polemisirend gegen das System selbst (es sey vor der Gemeine, oder im literarischen Publikum) aufzutreten, und als Gegner der Kirche, die auf solche Gründe erbauet worden, zu reden oder zu handeln. Denn obwohl *in Deutschland* ein Uebertritt der Art, wenigstens einseitig im *nördlichen* zum Protestantismus, im *südlichen* zum Katholicismus, ein Erlaubnißgesetz für sich hat, welches aber dem Charakter der deutschen Nation nicht sonderlich angemessen ist, und hiermit seine ausländische Abkunft verräth, indem es nemlich entstanden zu seyn scheint

[redacted]

aus der Connivenz des römischen Hofs, der die Hoffnung hegen muß, durch Bekehrungen die Protestanten sämmtlich der päbstlichen Kirche wieder zuzuführen, und folglich eines solchen Gesetzes vor allem bedarf); so wird doch stets jedem deutschen, nicht bigotten Katholiken die Apostasie eines Protestanten eben so verächtlich seyn, als es einem eben solchen Protestanten die eines Katholiken nothwendig ist; auch wird jeder solcher Uebertritt, obgleich in ihm die freieste Wahl statt finden mag, immer die allgemeine Meinung, d. i. den Character der Nation, die weder römisch-katholisch noch protestantisch, sondern beides in Einem ist, nothwendig gegen sich haben. Denn setzt nicht die Möglichkeit dieser Wahl, oder auch derjenigen, durch welche das Religionssystem der eigenen Kirche, indem die Lehren der gegenüberstehenden zu Hülfe genommen werden, entweder erweitert oder beschränkt werden soll, voraus, was anerkanntermaßen falsch ist, daß nemlich in Deutschland öffentlich der Katholicismus und Protestantismus nicht völlig gleiche Dignität, und in seiner Objectivität nicht völlig gleiches Recht und gleiche Wahrheit habe? Diese Voraussetzung aber, wenn sie wahr wäre, müßte ewige Zwietracht der Nation selbst, und was daraus entspringen muß, Bürgerkriege, wie einst, wo man endlich jene gleiche Dignität mit dem Schwerdte erkämpfte, nothwendig zur Folge haben. Auch könnte nur aus einer solchen

Voraussetzung jener Zweck eines Studiums des entgegenstehenden Systems begriffen werden, insofern er kein andrer seyn soll, als Polemik, der durch das Studium selbst nur die Waffen gereicht werden.

Polemik, als die Art und Kunst des Protestanten, die Gründe des katholischen, und des römisch-Katholischen, die des protestantischen Lehrsystems der Religion in Deutschland zu widerlegen, und hiermit das System selbst umzustürzen, und die respectiv verschiedene Form der einen und selben öffentlichen Religion zu vernichten, kann allein eine ungemessene Parthey- und Herrschsucht zu ihrem Princip haben, und weit entfernt, daß sie Zeugniß gäbe von der Orthodoxie der Streitsüchtigen, beweißt sie vielmehr: wie wenig ihnen an der gemeinschaftlichen Religion des Vaterlandes, am gemeinschaftlichen Vaterlande selbst und an der Einheit desselben gelegen sey; und wie sehr sie, wenn es zu einem Bruch käme, die gänzliche Trennung beider Theile von einander, oder selbst den Sieg einer Parthey über die andere, und hiermit den Untergang des deutschen* Volks und Staats, so daß von nun an ein ehemals deutscher Kreis und dergl. die übrigen alle beherrschte, begünstigen würden.

Der Zweck des oben genannten Studiums kann demnach, wofern den Studirenden Vaterlandsliebe beseelt, und er in Beziehung auf dieselbe orthodox ist, wahrhaft und in der That nur der seyn: entweder

durch die Kenntniß des entgegenstehenden Systems im Studium der zur Theologie gehörigen Nebenwissenschaften, besonders der Kirchen- und Dogmengeschichte und des Kirchenrechts unterstützt und befördert zu werden, oder: dadurch die bereits vorhandene Achtung desselben, und die Werthhaltung der Orthodoxie seiner Bekenner zu befestigen und zu vermehren, oder: in und mit einer solchen Kenntniß beides zugleich zu bewirken.

Was endlich die Lehrsysteme der reformirten und lutherischen Kirche betrifft, so beruht zwar auf deren Verschiedenheit und Entgegensetzung, die, da sie factisch ist, keine Künstelei wegzuraisonniren vermag, die innere Verschiedenheit beider Kirchen selbst. Auch ist es der Natur der Sache angemessen, daß die künftigen Religionslehrer der einen oder der andern zuerst und vor allem das System der Kirche, zu der sie gehören, zum Gegenstande ihres theologischen Studiums wählen und machen: allein, da beide Systeme bei weitem in den meisten Punkten völlig mit einander übereinstimmen, und nur in den wenigsten einander entgegengesetzt sind; so kann es kein, aus der besondern Orthodoxie der einen oder andern Kirche, sondern nur ein, aus dem Protestantismus überhaupt entsprungenes Interesse seyn, wodurch jenes Studium angefacht und belebt wird; und nicht Orthodoxie, sondern Bigotterie würde es heißen müssen, wenn die Hauptlehren, worin beide

Systeme harmoniren, als Nebensache, und die Nebenlehren, worin sie von einander abweichen, als Hauptsache behandelt, und ängstlich ein Vorzug der reformirten Glaubenslehre vor der lutherischen, oder umgekehrt gesucht und vertheidigt würde.

5) Die relative Einheit der Kirche und des Staats kann nur von denen in Zweifel gezogen werden, die einen Unterschied machen zwischen der Religion, als einem Mittel zur Veranlassung und Beförderung einer Cultur und Bildung, die der Staat nicht direct beobsichtigt, und zwischen eben derselben, als einem Institut zur Beförderung der Zwecke des Staats selbst: allein dieser Unterschied ist nichtig; denn der Zweck des Staats ist kein von ihm verschiedener, kein nur in, oder gar außer ihm zu suchender oder gesetzter, sondern, wie der Zweck eines jeden Organismus, er selbst; auch ist die öffentliche Religion nicht irgend ein Mittel zu irgend einer Cultur der Staatsglieder, sondern deren bestehende Cultur selbst in ihrer Objectivität, gleichsam der äußere Reflex dieser Cultur, oder der Spiegel, worin der gemeinsame Character des Volks, als ein übersinnlicher und wahrhaft menschlicher sich darstellt. Welches wäre dann auch die Cultur, die der Staat nicht direct beobsichtigt, und deren Beförderungsmittel die öffentliche Religion, mit ihr die Kirche, seyn könnte? — Es soll die seyn, die allein im Anerkennen und Verehren Gottes, und einer

[redacted]

übersinnlichen Ordnung der Dinge ihre Befriedigung findet, während der Staat ganz im Sinnlichen ist, und sein höchstes Augenmerk nur aufs Zeitliche richtet. — Aber wo ist bewiesen, daß eben dies, im Sinnlichen zu seyn, und nur für das Zeitliche Sorge zu tragen, das Wesen und der Zweck, nicht etwa einer Rotte von Thieren, die sich Menschen nennen, sondern eines Staats sey? Und wo ist ferner der Beweis bündig und gründlich geführt, daß der Zweck des Staats, nicht er selbst, sondern seine innere und äußere Sicherheit, als etwas von ihm verschiedenes, oder die bürgerliche und gesetzliche Ordnung seiner Glieder, deren Erhaltung bey ihren Rechten und Freiheiten und dergl. sey, daß er jenem oder diesem blos zum Mittel diene, und daß die öffentliche als Staatsreligion, ihm selbst, ein Mittel dem andern, beygegeben worden? —

Wer freilich den Staat nur als einen Mechanismus, und in ihm nichts anders als Maschinerie zu sehen gewohnt ist, muß nothwendig den Zweck, dem das ganze Maschinenwesen dient, wie den einer Mühle, in etwas von ihm Verschiedenen (z. B. in diesen oder jenen Zwecken der Menschen, die in den Mechanismus mit verflochten sind oder werden, in deren Glückseligkeit, Sicherheit des Lebens und dergl.), suchen und setzen; und ihm kann der Staat nicht an sich und als solcher, sondern nur als das Mittel achtungs- und ehrenwerth seyn, welches dem Zwecke, dem es

dient, vollkommen entspricht, so daß folglich nur der Werth dieses Zwecks dem Mittel einen Preiß giebt, und der Staat für sich kein Interesse, keine Liebe, keinen Entschluß der Aufopferung für ihn u. s. w. zu erregen im Stande wäre, wenn seine Nützlichkeit, und die physische Nothwendigkeit seines Bedürfnisses nicht aus der physischen Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Zwecks, um deswillen er da ist, erkannt würde, und ohne Mühe zu erweisen stünde.

Eine ähnliche Bewandniß hat es mit der Kirche. Wem die öffentliche Religion nichts weiter ist, als das Mittel einer Cultur, wie sie der Staat nicht geben kann, dem gilt sie, indem er nothwendig den Werth des Mittels nach dem Werthe des Zwecks abmißt, nur so viel, nicht mehr und nicht weniger, als ihm die Cultur gilt, die durch sie bewirkt werden soll. Von einer Ehrfurcht vor der öffentlichen Religion, von einem Heilighalten derselben, insofern sie unmittelbarer Ausdruck des übersinnlichen Characters eines Volks ist, weiß er nichts; — wenn sie selber nicht in irgend einem Grade perfectibel, d. h., wenn sie nicht fähig ist, für den Zweck der Cultur durch sie, immer brauchbarer gemacht zu werden, so taugt sie nichts; und wenn sie gar dieser Cultur, die, wie er meint, eine Forderung und ein Gesetz der Aufklärung selbst sey, im Wege stehen sollte, so muß sie ausgerottet und vernichtet werden. Die Kirche nun bewahrt nach eben dieser Ansicht,

[redacted]

blos eine solche, minder oder mehr perfectible Religion, und ist selbst nichts anders und weiters, als das Werkzeug ihres Gebrauchs für die, durch sie unterm Volke zu bewirkende Cultur. Kein Wunder also, daß Staat und Kirche, da der Zweck des einen von ihm selber, von seinem Zwecke aber wiederum der der andern, und sie von dem ihrigen getrennt wird, als zwei Institute betrachtet werden, die von einander verschieden sind, und nur neben einander, oder in der Unterordnung des einen unter das andere bestehen, auch nur das mit einander gemein haben, daß beide einem und dem nemlichen Volke (welches also gleichfalls als von ihnen verschieden angesehen, und demnach nicht als Volk, sondern als irgend eine Menschenmenge begriffen wird) zu Erreichung seiner physischen und sogenannten practischen Zwecke dienen, und dienen müssen.

Diese Begriffe von Staat und Kirche sind, wie die des Mechanischen überhaupt, eines hohen Grades der Deutlichkeit fähig, und vielleicht war es eben die Deutlichkeit, die man ihnen besonders neuerlich zu geben gewußt, was ihnen ziemlich allgemeinen Eingang und Beifall verschafft hat. Zugleich aber erscheinen durch sie ihre Objecte in einer solchen Schlechtigkeit und Erbärmlichkeit, daß nur daraus wieder zu begreifen steht: wie man dem Staat und der Kirche, als äußern und zeitlichen Instituten, den Zweck anweisen

konnte, sich selbst überflüssig zu machen, oder, was das nemliche sagt: ein Verhältniß der Menschen zu einander herbeizuführen, in welchem es solcher Institute nicht ferner bedürfe; indem alle dem Rechtsgesetz, ohne den Staat, seinen Zwang und seine Einrichtungen gehorchen, und Gott dienen würden ohne die Kirche und ohne ihre Tempel und Lehren. Auch wir zweifeln nicht, daß Staat und Kirche einst zu seyn aufhören werden, aber nicht darum, weil sie ihren Zweck, sey es auch in einer unendlichen Zeitferne, außer sich haben, sondern nur in dem Sinne, in welchem nicht zu zweifeln ist, daß alle Völker, und mit ihnen das gesammte Menschengeschlecht endlich von dieser Erde verschwinden müssen.

Staat und Kirche sind ineinander, und somit in relativer Einheit, nicht etwa weil beide einem und demselben, von ihnen selbst verschiedenen Zwecke, dienen, sondern weil sie den Character eines und des nemlichen Volks von dessen beiden Seiten, der sinnlichen und übersinnlichen, und hiermit das Volk selbst, nicht als eine Heerde vernünftiger Thiere, sondern als ein organisches Ganze, dessen Glieder Menschen sind, schlechthin und absichtslos darstellen. Wie der Staat Ausdruck der sinnlichen, so ist die Kirche Ausdruck der übersinnlichen Seite eines und desselben Volkscharacters: sie ist nemlich an sich von der objectiven oder öffentlichen Religion selbst nicht ver-

schieden, und nur in demjenigen Gegensatz gegen den Staat — Kirche, in welchem die Entgegengesetzten, d. h. die objective Religion und das objective Recht, als das ungetrennte und unzertrennliche Eigenthum eines Volks, nemlich als ein Bestehen des Volks im Ewigen, welches als Daseyn und Dauer desselben in der Zeit erscheint, befunden werden.

Der Begriff der Einheit des Staats und der Kirche ist der des Volks selber: ein Volk wird nothwendig als die relative Einheit des Staats und der Kirche, welchen Namen auch immer die letztere sonst haben mag, begriffen. Alle Cultur und Bildung aber aller einzelnen Individuen, die in und aus dem Volke hervorwachsen, oder auch durch Einwanderungen und dergl. ihm einverleibt werden, und durch welche überhaupt das Volk sich selbst continuirlich regenerirt und erneuert, besteht ihrem Wesen nach darin, daß sie sämmtlich des Characters theilhaftig werden, der dem Volke, welchem sie eingebohren sind oder werden, eigenthümlich ist. Auch ist es allein dieser gemeinsame Character seiner sämmtlichen Individuen, als eben so vieler Organe, durch welchen ein Volk sich selbst von einem Zeitalter ins andere, von einer Generation zur andern, als das eine und selbe organische Ganze sinnlich und geschichtlich, desgleichen für die Beobachtung und für die Geschichte darstellt. Und wenn jedes seiner Individuen, neben jenem gemeinsamen

oder nationellen, noch seinen eigenthümlichen und besondern Character hat; so kann ihm dieser nicht in seiner Eigenschaft als Glied des organischen Ganzen, sondern nur in seiner Dignität selbst ein, obwohl untergeordnetes, organisches Ganze zu seyn, zukommen; auch ist dieser eigenthümliche nothwendig dem Nationalcharacter selbst untergeordnet, und ein Product, das durch das Individuum, als welches mit seinem Character eins, oder identisch ist, producirt wird, dessen negative Bedingungen aber das, in der Nation regsame, bildende Princip des Nationalcharacters enthält.

Nicht also durch den Staat, seine Einrichtungen und Gesetze, und nicht durch die Kirche, ihre Gebräuche, Lehren und Statuten, sondern für dieselben werden alle einzelne Individuen eines Volkes gebildet; ihre Dignität, Glieder eines Volks, — und hiermit die Möglichkeit, mit Staat und Kirche in Berührung — zu seyn, setzen in ihnen eine schon erhaltene Nationalbildung voraus; auch giebt es, wie aus seinem Verhältniß als Glied zum Ganzen erhellet (in dem der Einzelne als solcher entweder gar nicht, oder nur in einem leeren Verstandesbegriffe existirt), für den Menschen keine größere Vollkommenheit, als die eines Staatsbürgers, dessen Privatcharacter das vollendete Ebenbild des Nationalcharacters, und gleichsam eine gelungene Darstellung desselben, als des Allgemeinen im Einzelnen und Besondern ist.

[redacted]

Das Bildungsmittel selbst sind die, aus dem gemeinsamen Character des Volks hervorgegangenen Privat- und öffentlichen Erziehungs- und Unterrichts-anstalten, die ihn selbst bedingen, so wie sie durch ihn bedingt werden, und deren Vollkommenheit eben darin besteht, daß sie in jeder folgenden Generation die Anlagen des Characters, welchen das Volk hat, entwickeln und ausbilden. Mit andern Worten: die in der Einheit des Staats und der Kirche getroffenen, und von beiden in ihrer Einheit beaufsichtigten Anstalten sind das Bildungsmittel für die Individuen des Volks zur ungetrennten Aufnahme in beide. Der gut erzogene Bürger ist in völlig gleichem Grade dem Staate und der Kirche ergeben und hingegeben, und in ihm durchdringen sich Civismus und Frömmigkeit auf völlig gleiche Weise; hiermit aber ist sein Character, wie der des Volks, dessen Mitbürger er ist, als ein im Uebersinnlichen sinnlicher, und als ein im Sinnlichen übersinnlicher bestimmt. Muß der Bürger dem Staate entnommen werden, um ein vollkommenes Glied der Kirche zu seyn (wie im Kloster- und Mönchsleben außerhalb des römischen Kirchenstaats), oder entzieht er sich umgekehrt der Kirche, um dem Staate, oder wem es sonst sey, anzugehören; so ist es nicht ein Volk, das in der Einheit des Staats und der Kirche organisirt, und hiermit Volk wäre, sondern es sind zwei Partheien,

von denen eine über die andere zu herrschen strebt, und die ohne allen Grund Staat und Kirche genannt werden; denn in der Getrenntheit beider von einander, und in dem Streben des einen nach der Herrschaft über die andere und umgekehrt, finden beide und hiermit das Volk selbst, ihren Untergang.

Aus diesem Verhältnisse nun des Staats und der Kirche zu einander und zum Volke selbst, ist vorerst das der Staats- und Kirchenbeamten zu ihrem Amte ohne weiteres auf folgende Weise erkennbar. Jedes öffentliche (selbst das niedrigste) Amt ist ein Inbegriff von Functionen, deren Ausübung unmittelbar, ob zwar bei dem einen in naher, bei dem andern in entfernter Beziehung, die Erhaltung des Volks in seiner unendlichen Dauer, und einem unvergänglichen Leben beabsichtigt. — Wie die Menschengattung durch den ihren Individuen eingebohrnen Trieb der Erhaltung und Fortpflanzung ihr eigenes, stetiges Daseyn und Leben sichert, während das Daseyn ihrer Individuen, verglichen mit dem ihrigen, ein nur vorübergehendes, und zwischen Seyn und Nichtseyn schwebendes ist; so erhält sich ein Volk als dasselbe zu allen Zeiten, durch alle die Functionen, deren Nothwendigkeit aus ihm selber hervorgeht, und die, wie ihre Organe, aus ihm gleichsam keimen und hervortreiben. Die Glieder desselben, denen, wie es scheint, diese Functionen, — die aber in der That den Functionen —

zufallen, und mit ihnen identisch sind, heißen und sind vorzugsweise Organe des Volks. In ihrer Individualität und Besonderheit sind sie sterblich und vergänglich, ihre Functionen aber sind unvergänglich, wie die Function des Sehens eine stets dauernde ist, während jedes einzelne Augenpaar erlischt, und im Tode erstirbt. Nur was Thätigkeit des Gliedes, in seiner Eigenschaft eines Individuums, war, verschwindet mit ihm selber; was Thätigkeit des organischen Ganzen in seinem Gliede ist, dauert fort, indem mit dieser Thätigkeit und durch sie sich stets jedes Glied des Ganzen verjüngt und herstellt, bis freilich zuletzt das Ganze — das Volk selbst, seinen Tod findet, der aber nicht, wie der des einzelnen Menschen in irgend einer Zeit zu bestimmen steht, und daher als ein in die unendliche Zeit hinausgerückter Untergang angesehen und betrachtet werden muß.

In der angedeuteten Beziehung also sind alle Staats- und Kirchenbeamte vom höchsten bis zum niedrigsten Organe des Volks: in ihnen offenbart sich die Energie seines sinnlichen und übersinnlichen Lebens in dessen Einheit und Ungetrenntheit. Das wahre Verhältniß derselben zu ihren respectiven Aemtern ist folglich gleich dem der einzelnen Organe zum Organismus selbst. Sieht der Functionär das Amt, welches er sucht, oder bereits hat, als ein solches an, das ihm zugehören werde, oder bereits zustehe, so ist er aus

diesem Verhältniß heraus: das Bleibende und Beständige soll, so will er, ein Accidenz des Vergänglichen werden; das Amt soll des Mannes wegen, der es bekleidet oder bekleiden mögte, da seyn, — welches unmöglich ist, so lange ein Volk in der vollen Gesundheit und Kraft seines Organismus besteht, und alle seine Functionen ihre ganze Wirksamkeit beweisen: sie zerstören und vernichten eher alle solche Auswüchse, denen sie dienen sollen, und die am Volke selbst zehren wollen, als daß sie ihrer Herrschaft sich unterwerfen lassen, und durch sie irgend eine Richtung und Bestimmung erhalten. Die Feigheit und Niederträchtigkeit, das Mißtrauen, die Herrschsucht, die List, die Nothwendigkeit, immer auf Ränke zu sinnen, und dergl. mehr, womit Staats- oder Kirchenbeamte bestraft sind, die sich selbst, ihr Leben, ihren Besitzstand, ihren Namen und Ruhm als Zweck, ihr Amt aber nur als Mittel zu einem solchen Zwecke gesucht haben, und ansehen, — dies alles beweißt hinlänglich, daß sie, bey allem sonstigen Schein des Gegentheils, dennoch keine Beamte, keine Organe des Volks, sondern unglückliche, durch Selbstsucht in sich selbst versunkene Individuen sind, abgesondert und ausgeschieden, wie ein durchaus heterogener Stoff, aus dem gesunden Staatskörper selbst, dem sie nur noch, wie ein paralysirtes Glied dem menschlichen Leibe zu inhäriren und anzugehören scheinen. Wer, wie man sagt, in der Welt sein

[redacted]

Glück machen will durch ein Amt, welches er sucht und sich anzueignen strebt, muß, auch wenn er bei einem solchen Suchen und Streben alle zu dem Amte nöthigen Erfordernisse besäße (welches aber mit Grund bezweifelt wird), nothwendig seinen Zweck: — auf diese Weise glücklich zu seyn, verfehlen, und wird, zum wirklichen Besitz eines Amts gekommen oder nicht, fast immer da über die Undankbarkeit des Vaterlandes, über dessen schlechte Erziehungsanstalten und dergl. Beschwerde führen, wo er doch eigentlich sich und seinen Egoismus verklagen, oder sein unglückliches Geschick beklagen sollte. Nur wenn der Jüngling absichtslos der Richtung folgt, die ihm sein besonderes Verhältniß, seine Anlage und Erziehung geben; nur wenn er eben so absichtslos in dieser Richtung, alle ihm vom Vaterlande dargebotenen Gelegenheiten zur Uebung und Ausbildung seiner Fähigkeiten und Kräfte gebraucht, und hierdurch in Stand gesetzt wird, daß ihn ein Amt suche, und daß es ihn sich aneigne: nur dann kann und muß er als Mann froh und glücklich werden; denn nur so wird er ein gesundes Organ des Volks, welchem er im Keim schon angehörte.

Wenden wir nun diese Sätze insbesondere auf das Verhältniß an, worin der Kirchenbeamte zu seinem Amte steht; so ergiebt sich aus ihnen für die Gesinnung und Denkart, womit er sich auf dasselbe, besonders bei seinem akademischen Studium vorzubereiten hat, folgendes:

Alle Functionen des Kirchenbeamten, Taufen, Communion halten, Messe lesen, Lehren, Predigen u. s. w., sind ihrem Wesen und Zweck nach übersinnlich; in ihrer Form aber und als ein Darstellen des Uebersinnlichen, sind sie insgesammt äußerlich und sinnlich. Als sinnlich fallen sie alle in die Sphäre des Staats, so wie umgekehrt sämmtliche Functionen des Staatsbeamten in ihrem Wesen und Wirken sinnlich sind, und nur in ihren Motiven, in ihrer Form und Richtung dem Uebersinnlichen angehören, und in die Sphäre der Kirche fallen. Kurz: das Wesen des kirchlichen Amtes ist Dienst, der dem Ewigen, das des bürgerlichen Dienst, der dem Zeitlichen geleistet wird; aber dem Ewigen, oder Gott, kann jener Dienst nur im Zeitlichen, und dem Zeitlichen, oder der Welt, nur in seiner Beziehung auf das Ewige geleistet werden. — Die negative Bedingung des Gottesdienstes ist Volksdienst, wie die des Volksdienstes Gottesdienst. Die Kirchenbeamten sind nur in ihrer Eigenschaft als Religionsdiener, Volkslehrer, und verdanken ihre Würde, als Kirchenbeamte keineswegs, wie eine seichte Aufklärung will, der Bestimmung, Lehrer des Volks (worunter eben diese Aufklärung, im Grunde nur den Pöbel, nicht die Nation selbst versteht) zu seyn, und als solche vom Staate angestellt und besoldet zu werden; sondern vielmehr ihrer Function, das Uebersinnliche im Sinnlichen, es sey durch Lehre oder symbolische

Handlung, nach einer ihnen bestimmten Norm und Form, die ihrer Willkühr über die Gränzen des Nationalcharacters hinaus keinen Spielraum verstattet, für jedermann im Volk, er sey vornehm oder gering, gelehrt oder ungelehrt, aufgeklärt oder nicht, darzustellen. Aus dieser ihrer Function folgt sodann erst ihre Bestimmung, Volkslehrer zu seyn, und ohne jene hat letztere keine Bedeutung und keinen Werth.

Wer sich demnach der Kirche widmet, und zu dem Ende Theologie studirt, verfehlt seinen Zweck, wenns dieser ist, durch ein Amt in der Kirche, Leben, Unterhalt, Wohlstand, Gemächlichkeit, Ehre und dergl. zu haben; denn indem er das Amt als Mittel, und sich oder die Befriedigung seiner Neigungen als Zweck betrachtet und behandelt, kann er es nie zu einem Kirchenbeamten, sondern nur zu einem Tagelöhner in der Kirche bringen, der blos arbeitet, um zu leben, — höchstens von seiner Arbeit, seinen Katechisationen, Predigten und dergl. Ehre zu haben, — und dem sein Geschäft, da er nicht mit ihm identificirt ist, sondern es als eine ihm auferlegte Arbeit betrachtet, von welcher er, wenn sich ohne sie leben 2c. liesse, gern befreit wäre, das Leben stets verkümmert und verbittert. Dadurch aber, daß ein solcher Arbeiter Volkslehrer heißt, und sich die Miene giebt, für seine Thätigkeit und Kraft nur einen Wirkungskreis in der Welt suchen und haben zu wollen, wird seine verfehlte

Bestimmung auf keine Weise zu einer wahren und gelungenen; denn was er sucht und will, ist doch immer nur er selbst, sein Leben u. dergl. Und was insbesondere sein Studium der Theologie von dessen ersten Anfange an durch alle Perioden seines Lebens hindurch betrifft, so ist, da ihn keine Idee über ihn selbst und das Leben erhebt, schlechterdings unmöglich, daß dasselbe etwas anders sey, als ein dürftiges und sclavisches, wenn auch noch so viel umfassendes, Erlernen der im Gebiet der Theologie gangbaren Sätze und Lehren, dessen Resultat nur ein mechanisches Nachsprechen und Nachmachen seyn kann.

Die relative Einheit des Staats und der Kirche ist eine Idee, in dieser Idee existirt das Volk, und ist mit ihr vollkommen identisch. Das zeitliche und sinnliche Daseyn eines Volks ist nie die Existenz des Volks selber, sondern immer nur die einer Generation desselben: jede Generation vergeht, — ihr Daseyn ist ein prekäres, — nur das Volk besteht als dasselbe im Wechsel aller seiner Generationen. Hält, wer dem Dienst der Kirche sich widmet, die ihm gleichzeitige, oder auch jede folgende Generation des Volks für das Volk selbst, so ist er ohne jene Idee, und verkennt die Kirche und ihren Dienst. Sie selbst nemlich und alle Aemter in ihr müssen ihm bei dieser sinnlichen Ansicht, die vielleicht überdem noch den Begriff von der Kirche auf den von einer besondern Provinz und dergl. ein-

[redacted]

schränkt, nothwendig als ein Zeitliches und Sinnliches erscheinen, welches entweder ganz ohne Beziehung auf ein Uebersinnliches stehe, oder doch diese Beziehung nur außer sich, — nichts Göttliches in sich selber habe. An sich heilig, und jede Herabsetzung zum **bloßen** Mittel für menschliche Zwecke verbietend, kann ihm eben darum kein Amt in der Kirche und keine kirchliche Function seyn; und von seiner Vorbereitung zu einem solchen, von seinen Studien und Arbeiten ist aus demselben Grunde jeder heilige Antrieb entfernt, — er hat sich dem heiligen Geiste entzogen. — Nur wer in der angedeuteten Idee ist, erkennt im Sinnlichen das Uebersinnliche, und im Amte eines Religionslehrers eine göttliche Bestimmung. Und nur, wer diese Bestimmung begriffen hat, und von ihr ergriffen ist, studirt mit der rechten Gesinnung eine Wissenschaft, — und gelangt wirklich durch sein Studium zu einer Wissenschaft, die ihrem Wesen nach ganz im Uebersinnlichen ist, und das Göttliche nicht im Zeitlichen, Begreiflichen, Nichtgöttlichen, sondern im Ewigen selbst darstellt. Zu ihr aber einmal hindurch gedrungen, übernimmt er einst nicht eigentlich ein kirchliches Amt, sondern wird vielmehr in dasselbe aufgenommen, und so als Religionslehrer durch die Kirche dem Staate zugeführt, und als Volkslehrer diesem vollkommen assimilirt.

Ueber das Leben der Dinge.

Versuchen wir es, die bloße Beschauung der Dingenwelt steigernd in reflectirende Betrachtung zu wandeln, über den für uns gegebenen Ausdruck ihrer Wesenheit, und streifen wir von dieser Darstellung dasjenige ab, was wir selbst — mehr oder minder bewußtlos — durch den bei dem Acte des Betrachtens statt findenden Gebrauch unserer Wahrnehmungsorgane hinzuthun; so gelangen wir ohne merklichen Aufwand von Scharfsinn sehr bald dahin, stets und überall mit dem Daseyn der Dinge innere Thätigkeit derselben, sowohl der Möglichkeit nach, als auch wirklich gesetzt zu sehen. — Offenbart sich uns diese Aeußerung bei Individuen eine bestimmte Zeit hindurch, unter ähnlichen Formen in bestimmter Zeit sich wiederholend, und während derselben Selbsterhaltung beendzweckend; so sagen wir von diesen Dingen; daß sie leben, und sprechen auf

diese Weise allen übrigen Substanzen, deren innere Thätigkeit scheinbar nur als möglich gesetzt ist — das Leben ab.

Gegenwärtiger Versuch hat theils zur Absicht das Inconsequente eines solchen Verfahrens darzuthun, theils — die Vorstellungen über Lebendigkeit und Todtseyn, lebende und todte Natur näher beleuchtend — nachzuweisen: das Leben des Universums und seiner individuellen Entfaltungen, als ein in mannichfachen Formen sich versuchendes, aber in sich gleiches Leben, welches von dem Seyn der Dinge absolut unzertrennlich, und in der abstractesten Auffassung seines Begriffes mit ihm völlig identisch ist. — Um aber bei dieser Untersuchung nicht durch Selbsttäuschung sinnlicher Wahrnehmung irre geleitet zu werden, scheint es uns nothwendig zu seyn, den Akt des sinnlichen Wahrnehmens selbst zuvor näher zu berücksichtigen, und mithin sowohl das allgemeine, als besonders das individuelle Verhältniß auszumitteln, welches von unsern Sinnorganen zu der für dieselben gegebenen Außenwelt behauptet wird.

§. 1.

Jedes sinnliche Wahrnehmen läßt sich im Allgemeinen reduciren auf ein mehr oder minder deutliches Empfinden, welches voraussetzt Selbstgefühl oder Bewußtseyn der Existenz und Fähigkeit aus diesem blos auf sich selbst als Individuum beschränkten, und in

das eigne Selbst gänzlich versunkenen Bewußtseyn herauszugehen, um das äußere zu empfangen; schon aus dem Selbstbewußtseyn leuchtet ein hoher Grad innerer Freiheit hervor, jedoch deutlicher noch aus jener Entfaltung der Innerlichkeit, um, der Außenwelt sich hingebend, auch dieser zugleich zu leben. Im Menschen tritt dieses Vermögen am vollendetesten hervor, und offenbart sich selbst dann noch in ihm, wiewohl bewußtlos, wenn er schlafend nur einzig auf seine eigene Existenz beschränkt scheint; indem es als Instinkt über die Veränderungen des Leibes schützend wacht, und den Schlummernden weckend die drohende Gefahr zu entfernen sucht. Aehnlich diesem als Instinkt erscheinenden bewußtlosen Selbstgefühle ist der in den niederen Thiergattungen so stark sich äußernde thierische Instinkt, der als solcher die in Vergleichung mit dem Menschen höchst weit getriebene Hingebung des Individuums an die es beherrschende Außenwelt bezeugt, und unter diesem der Gestaltung höherer Thierklassen fast entgegen stehenden Character auch in denen Vegetabilien — deutlich in denen sehr reitzbaren Mimosa-Arten und mehr ähnlichen erscheint, ja selbst hin und wieder im chemischen Processe des Anorganischen auftritt.

§. 2.

Verfolgt man nach entgegengesetzter Richtung diese im Instinkt sich darstellende niedere Stufe der hervor-

[redacted]

brechenden Freiheit, so gewahrt man, die Vegetabilien und niederen (einfacheren) Thierklassen durchlaufend, wie es scheint, zuerst in denen Insekten die Aufnahme der Außenwelt als einer differenten in die eigene Innerlichkeit; und dieser beginnenden Empfänglichkeit der Gemeinempfindung für das differente Aeußere zufolge, gestalten sich nach und nach Organe, bestimmt die Außenwelt von ihrer äußern und innern Seite als individuelle aufzufassen. — Die Sinne brechen hervor, und mit ihnen zugleich die Möglichkeit des Individuums, der Außenwelt und seiner Innerlichkeit gleichzeitig mit derselben Energie zu leben.

§. 3.

Beobachten wir jetzt sorgfältig das Beginnen des eigentlichen Gebrauchs der Sinne, so ergeben sich uns die Bedingungen, unter denen sinnliche Wahrnehmung eintritt, oder die Außenwelt für die Sinne, und mithin fürs Individuum wirklich da ist. Zusammengefaßt reduciren sich diese Bedingungen auf gegenseitige mittelbare oder unmittelbare Berührung des Sinnorgans, und desjenigen, was von demselben empfunden wird, und das unmittelbar folgende Product dieser Berührung ist — Erregung, die als solche Steigerung des freieren Seyns, mächtigeres Hervorbrechen der Freiheit in dem Organe zur Folge hat; und jetzt erst erhält der Sinn und so mit ihm sein Individuum

von jenem Berührenden, von seinem Erreger Kunde. Nach Art und eigner innerer Gestaltung des Sinnes, nach der Seite oder vielmehr nach dem in ihm ausgesprochenen Zustande des mit ihm eins seyenden Individuums, faßt der Sinn seinen Erreger auf, und weiß nur von dieser Seite desselben Nachricht zu ertheilen. War daher der Sinn durch die Entfaltung seiner eignen Innerlichkeit nur für die Erkenntniß der inneren Seite seines Berührers geeignet, so wird er auch nur von dieser Bericht abstatten können, nur das ihm entsprechende Gleichartige vermag er aufzufassen, und die intensive Stärke, mit der dieses Auffassen geschieht, wird theils die Stufe der Freiheit des eigenen Sinnes (durch Vergleichung mit dem anderer mit Sinnen begabter Individuen), theils und vorzüglichst aber den Grad der Erregung, den der Sinn von dem Berührenden erhielt, und mithin die Stufe der Wesensfreiheit jenes Berührenden bestimmen.

§. 4.

Um hier deutlicher zu werden, sey es erlaubt, die Wahrnehmung eines der Sinne als Beispiel aufzuführen. Die meisten mit Augen versehenen Thiere sehen im Dunkeln wenig oder gar nicht, hingegen mehr oder minder deutlich bei Tages- oder künstlicher Erhellung; forscht man der Ursache des Nichtsehens in der Finsterniß nach, so wird jeder einstimmig auf die fehlende

[redacted]

leuchtende Substanz schließen (vorausgesetzt, daß das Auge gesund ist); — und eben so wird jeder die Frage aufwerfen: wodurch vermag jene leuchtende Substanz fürs Auge Erhellung zu bewirken, und so die Außenwelt demselben als Gegenstand vorzuführen? Denen vorhin aufgestellten Principien zufolge antworte ich: Dem Auge wird in der leuchtenden Substanz ein in einem Grade von freierem Seyn sich befindendes Berührungsmittel zugeführt, welches in dem für Freiheitserkennung so empfänglichen, aber vorher im Zustande der relativen Ruhe beharrenden Auge, durch sein bloßes Gegenübererscheinen Erregung — Erweckung aus seiner Ruhe (durch die im Zustande jener Substanz begründete Aufforderung) bewirkt. Ist das Auge nun einmal aufgefordert, so sieht es — d. h., empfindet den Durchbruch der jedesmaligen Freiheitsstufen der dasselbe mittelbar oder unmittelbar umgebenden Substanzen, welcher Durchbruch nach Maaßgabe der Energie sich dem Auge unter dem Bilde der Farben, oder auch bei hohen Graden dieser Energie unter dem der weißen, erleuchteten und leuchtenden Körper darstellt. So wie jenes Durchbrechen der Innerlichkeit von geringer Art ist, so erscheinen die Substanzen dem Auge dunkel, und endlich schwarz, werden aber doch noch von dem zuvor durch leuchtende (in diesem Sinne freiere) Substanzen gereizten Auge bemerkt.

§. 5.

Kommt das Auge aber mit Substanzen in Contact, die mit vollendet entfalteter Innerlichkeit erscheinen, z. B. mit Luft, oder ist das Hervorbrechen des freieren Seyns auf eine unweit kräftigere Weise geltend gemacht, als wie im Auge selbst (als Auge) *, so sind diese der Empfindungssphäre des Auges entrückt, und nur für solche Sinnorgane da, deren Gestaltung von gleichem Werthe ist, und die daher ganz unmittelbar die reine innere Seite der Dinge ansprechen, jedoch in dem hiezu passenden flüssigen, d. i. mit fast gänzlich verwischter Aeußerlichkeit erscheinenden Zustande; z. B. Geruch für das elastisch Flüssige, Geschmack für das Liquide, d. i. tropfbar Flüssige. So wie das Auge gleichsam für die äußere und innere Seite, für die erstere mit negativer, für die andere mit positiver Empfänglichkeit, gegeben zu seyn scheint; so ruht im Gefühle in scheinbar innigster Verschmelzung für beide Seiten der

---

* Oftmals wird das Auge auch zum Sehen gebracht, ohne daß Erregung außerhalb desselben befindlicher Substanzen gegeben wäre; z. B. durch elektrische oder galvanische Erregung. Ein Beispiel ähnlicher Art erzählt Lichtenberg in Gotha (dessen Magazin f. d. Neueste d. Phys. und Naturgesch. B. II. St. III. S. 155.): Heftiger Schreck bewirkte an ihm selbst einmal des Nachts eine einige Sekunden währende Helle, welche ihm gestattete, alle Gegenstände zu erkennen.

[redacted]

Außenwelt positive Empfänglichkeit: denn das rein Aeußere der Dinge gewahrt man durch Tastung des Umrisses, während derselbe Nerve auch den Grad der entwickelten Innerlichkeit in der Wärme derselben Substanz bestimmt!

§. 6.

Aus dem vorigen §. geht hervor die, wie es uns scheint, rein dynamische Ansicht der Naturwirkung, die in ihrer Durchführung durchaus nicht zuläßt das Begreifen des Phänomens unter der Form des Stoffes, und daher Annahmen wie die des Lichtstoffs, Wärmestoffs, der elektrischen und magnetischen Flüssigkeiten zur Erklärung des Lichts, der Wärme u. s. w. schlechterdings unzulänglich findet *; indem sie geradezu der überall freien Kraftäußerung der Natur Hohn bietet. — Alles was Ding ist, vermag zu erreichen denjenigen Zustand seiner Wesensfreiheit, in welchem die ihn behauptenden Körper im Lichte, oder leuchtend oder gefärbt dem Auge, und wärmend dem Gefühle erscheinen, während

* Aus der ursprünglich von Epikur und seinen Vorgängern abstammenden atomistischen Vorstellung über die Körperexistenz und körperliche Einwirkung als Residuum verblieben, hat sich jene Methode der Fesselung des Phänomens, als ordnendes Princip am längsten in der Chemie erhalten, wo sie heutiges Tages als allein gültig seyn sollende gehandhabt wird.

Kälteprincip auf, und würde, zum alleinigen Producte ihres Strebens gekommen, den wahrhaften Tod der Substanz zur Folge haben. Die Metalle und das übrige fossile Anorganische bezeugen mehr oder minder energisch das mächtige Walten der Schwere, und selbst in der Pflanze wiederholt sich derselbe in den Polen der Erdachse ausgedruckte Character, jedoch bei weitem der geistigeren Entwickelung nachstehend. Während aber die Pflanze durch ihre unmittelbare Verbindung mit der Erde bezeugt, daß sie sich ihrer Macht nur mühsam zu entwinden vermag, steht die Thierwelt jener Fessel möglichst entrissen da, und stellt so den gelungensten Ausdruck des in die Substanz übertragenen und fixirten Lichtcharacters im Irdischen dar.

§. 9.

Aber nicht im absoluten Gegensatze, sondern wechselseitig durch einander bedingt erscheint in denen Erdindividuen das Streben zur Lichterreichung und die Behauptung der Schwere. Im Wasser übernimmt das erstere die Hauptrolle; aber wenn das übrige Anorganische, besonders das Metallische bei hoher Temperatur das Wasser berührt, so geht dieses auseinander in zwei Pole, deren einer sich durch stärkere Massenbehauptung und gleichzeitiges Streben, das Organische dem ehemaligen anorganischen Werthe wieder zuzuführen (als Oxygen), und von denen der

[redacted]

andere die Massenbehauptung fast aufgebend dem Lichte zueilet, und so in die Gestaltungen der Vegetation und der Animalität durch Assimilation sich einbildend, den höheren Standpunkt in sein eigenes Innere befestigt. Freigelassen gleichen beide Pole sich wieder gegenseitig aus, und fließen die dabei stattfindende hohe Spannung ihrer innern Thätigkeit in der Flamme dem Auge offenbarend zum gleichartigen Wasser vormaliger Gestaltung zusammen. Derselbe Proceß wiederholt sich in zahllosen Modificationen, mehr oder minder unter demselben Phänomene, wo das meistens dem heterogenen Wasser (Oxygene und Hydrogene) seine Duplicität verdankende chemisch Differente, sich zum relativ Indifferenten bekämpfend ausgleicht. Die gelungenste Wiederholung der Art erblickt das Auge im Zusammenschlagen des elektrischen Funkens, wo das, was beim Sauer- und Wasserstoff sich als Wasser zeigt, die möglichste Entfesselung des irdischen Characters versuchend im Funken verzuckt.

§. 10.

So ist denn also auch das Unorganische erregbar und fähig aus seinem Innern auf Augenblicke eine Fülle von Kraft zu enthüllen, die auch an seiner Thätigkeitsquelle, an seinem Leben nicht mehr zweifeln läßt. Aber zu diesem Beweise bedarf es nicht einmal obig erwähnter Phänomene; schon das bloße magnetische und elek-

trische Anziehen und Abstoßen, die Fähigkeit erwärmt zu werden und leuchtend zu erscheinen, und der sichtbare Kampf des theils erliegenden, theils unter neuen Formungen mit erhöheter Kraft sich gegen das drohende anorganisch Differente selbst schützenden Organischen, im Gährungsproceß, sichert dem Anorganischen seine innere Lebendigkeit.

§. 11.

Erhalten wir nun aber durch unsere Sinne — obiger Untersuchung der sinnlichen Wahrnehmung zufolge — nur von dem Freiheitszustande der uns umgebenden Dinge Kunde; sagt uns z. B. das Auge mit seinem Nerven bei dem unmittelbaren *) Contacte der Substanzen, nur in wieweit der Zustand derselben sich seinem eignen nähert, oder mit welchem Grade von Energie die Innerlichkeit der Substanzen hervorgetreten, und ist überhaupt nur dann Wahrnehmung der Dinge möglich, wann sie sich nicht mehr absolut auf sich selbst beziehen, und so total in sich selbst geschlossen sind, sondern wenn sie — aus sich selbst hinausgehend, sich mehr

* Die Luft, so wie überhaupt alles permanent = elastisch Flüssige ist für das Auge als solches — aus oben erläuterten Gründen — gar nicht vorhanden, die gesehenen Gegenstände werden daher von demselben ohnerachtet der Ferne unmittelbar berührt.

[redacted]

oder minder selbst erkennend — ihre Wesenheit zu entfalten beginnen; so setzt dieses bei wirklich statt findender Beobachtung der umgebenden Dinge voraus: daß jedes von uns bemerkunsgmögliche Wesen, während der Bemerkung (und da diese stets, wenn nicht von uns, doch von uns ähnlichen Individuen gesetzt werden kann, statt findet — immer) in sich selbst einen Grad von Thätigkeit entwickelt, der der hervorgebrochenen Freiheitsstufe entspricht, und mithin stets auf sich selbst (und dadurch zugleich auf andere) bezogene Bewegung, stete unmittelbar an das Seyn geknüpfte Activität in seinem Inneren setzt.

§. 12.

Diese auch in dem Zustande des ruhigen Fürsichseyns der Dinge stets gegebene innere, zuvörderst und vorzüglich auf sich bezogene Wirkung und Kraftäußerung, offenbart sich in ihrer nur graduellen Verschiedenheit besonders dem edleren Theile des Gemeingefühls, dem Wärmesinn, und erscheint uns in dieser Beziehung als die wahre, jedem Individuum individuelle, d. i. specifische Wärme, bei deren Gegebenseyn von aller äußeren Erwärmung (d. i. Thätigkeitserregung von außen) abstrahirt wird. Dieselbe Freiheitsstufe der Substanzen, die sich dem Gefühle als Wärme darstellt, offenbart sich dem Auge als Farbe,

und so wie beim Gefühle nur das Mehr oder Weniger der Erregung die Empfindungen der Wärme und Kälte zur Folge hat; so ist auch in denen Substanzen selbst kein absolut individuelles besonderes Seyn für das Auge gegeben, sondern dasselbe Mehr oder Weniger der durchgebrochenen Freiheit, wird erst durch das Auge zum besonderen individuellen Ausdruck für dasselbe, das Auge selbst schafft erst die in den verschiedenen Farben sich ausdruckende scheinbare Qualität, aus der graduell verschiedenen Quantität der Kraft und Freiheitsäußerung der Dinge. *)

§. 18.

Jene mit dem Seyn der Dinge unmittelbar stets gegebene innere Activität, die wir unter dem Phänomen der eigentlich specifischen Wärme auffassen, sichert zugleich durch ihr Gesetztseyn den jedesmaligen individuellen Bestand der Dinge, vermöge dessen jedes Ding in seiner Besondernheit so lange beharret, als bis es durch mächtigere Einwirkung und Aufforderung von außen gesteigert oder depotenzirt wird, und erscheint unter dieser Firma als der unseren Sinnen gegebene

* Die bekannte Beobachtung, daß das Auge im minder gereitzten Zustande die Gegenstände blau, im mehr gereitzten hingegen roth erblickt, weißt sehr deutlich darauf hin, daß erst durchs Auge das quantitativ Verschiedene zum Qualitativen wird.

[redacted]

Ausdruck der vis inertiae der älteren Physiker, womit daher durchaus die Schwere, oder das Massesehn (Bewegung zum Nebeneinander im weitesten Sinne) nicht verwechselt werden darf.

§. 14.

So liegt also schon in der bloßen Behauptung des Bestandes, in der Substanzialität der Dinge — Aeußerung innerer Thätigkeit zu Tage, die zwar modificabel, aber doch nur mit der Eintretung des Momentes der absoluten Verschwindung, des wahrhaften Nichtseyns, zum totalen Erlöschen gebracht werden kann; umgekehrt hingegen sich gerne in höheren, d. i. freieren Gestaltungen versucht, wenn nur die Gunst äußerer Umstände diesem stets gesetzten Streben Gedeihen verspricht, und so zur relativen Entfesselung der Körperlichkeit der nach Freiheit ringenden Dinge beiträgt.

Im Berührungsmomente der Substanzen treten diese Umstände ein, und so wie bei der chemischen Berührung das Streben zur Einung (theils durch Ueberwindung — wie bei dem chemisch Heterogenen — theils durch Sehnsucht das Gleichartige liebend zu umfangen, und in sich selbst aufzunehmen) die Steigerung der inneren Activität veranlaßt; so bewirkt bei der bloß mechanischen Berührung, die damit verknüpfte Drohung der gegenseitigen Zernichtung, die Sammlung und Steigerung der denen Substanzen inwohnenden

Bestandeskraft, um sich gleichsam gegen das Eindringen und gegen die unmittelbare Vernichtung der eigenen Körperlichkeit (d. i. gegen Verdrängung aus dem Raume, oder Aufhebung des räumlichen Verhältnisses) zu schützen, und so das eigene Selbst zu retten. Erwärmung und wenns hoch kommt Erleuchtung oder Seyn im Lichte * verkündet dem Auge und dem Gefühle des Beobachters, diese Steigerung der innern Thätigkeit, die durch Erregung erhöhet, Erregungsfähigkeit und mithin auch eine Art gegenseitigen Erken-

* Schon oben in den ersteren §phen habe ich mich bemüht darzuthun, daß Licht oder inneres Erleuchtetseyn der Dinge, so wie die verschiedenen Grade der Wärme, für unsere Sinne nur als Phänomene besonderer Zustände des freieren Seyns der Dinge angesehen werden können, und daß ihre Begreifung als feine Substanzen (von Seiten des Beobachters), die den leuchtenden oder warmen Körpern inhäriren sollen, nur symbolischen Werth haben können, oder auch nur von den Beobachtern hervorgerufen sind, um die mannichfache Modification (der in sich qualitativ gleichen) Thätigkeitsäußerungen der Substanzen leichter und bequemer handzuhaben, oder auch wohlgeordnet in Fächern zur Seite zu legen. — Uebrigens wird das Seyn der Dinge im Lichte auf einer niederen Stufe schon durch das Wasser angedeutet (vergl. §. 9. und 10.), und da wo dieses erscheint, ist der künftigen Erleuchtung, d. i. dem künftigen Siege der Freiheit über die Form (Seite der herrschenden Beschränkung, Nothwendigkeit) die Bahn gebrochen.

[redacted]

nungsvermögens, und bejde mit denen Producten ihres Vorhandenseyns zusammengefaßt, Leben der Dinge, bezeugend voraussetzt.

§. 15.

Dieses allgemeine Leben der Dinge offenbart sich in der anorganischen Natur am deutlichsten im Chemism, dessen Tendenz entweder einseitige oder gegenseitige Zernichtung der Berührenden, durch relative Auflösung ihrer Selbstständigkeitsbehauptungen, und unendliche Production des mannichfach Individuellen ist; diesem Character des anorganischen Lebens fast gegen über tritt das organische Leben hervor, die bleibende Erhaltung der errungenen Individualität zum Ziele habend. Diejenige Herrschaft, welche hie und da schon in einigen wenigen Individuen der anorganischen Natur, gegen die übrigen des gleichen anorganischen Werthes sich hebend zeigt, wie z. B. im differenten Wasser (Oxygene und Hydrogene), erscheint hier durchaus als leitendes Princip, und bestimmt das von ihm beseelte Individuum, sich selbst zweckmäßig auf eine Weise zu gestalten, deren Vollführung die Möglichkeit begründet, die Außenwelt (sich selbst unterordnend) in sich aufzunehmen, und so zum eigenen Seyn zu erheben *. Gleichzeitig mit diesem assimilirenden Verhältnisse

* Alle Formung des Organischen scheint sich zurückführen zu lassen auf das Zellgewebe, und selbst im flüssigen Organi-

des organischen Individuums zur Außenwelt, gehen aus demselben Princip des Organischen die übrigen Thätigkeitsrichtungen hervor, welche das organische Ganze schützend, alles von demselben entfernen, was nicht überwunden und aufgenommen zu werden vermag. Aber nicht durchaus passiv verhält sich hiebei das Anorganische, sondern auch seine Macht wird oftmals mehr oder minder geltend gemacht, jedoch immer in niederer Form. — Deutlich gewahrt man dieses gegenseitige Verhältniß des Organism und des Anorganism in der Gährung, als in dem fast ganz enthüllten Kampfe beider. Wenn z. B. das die Saamensubstanz umfließende Wasser den ganzen Saamen zur Flüssigwerdung und mithin zur relativen Zernichtung seines organischen Bestandes auffordert; so weckt es gerade hierdurch die schlummernde Thätigkeit des Saamens, die bei der bevorstehenden Gefahr der Zerstörung alle Energie aufbieten muß, um ihr zu entgehen, und indem sie diese wirklich aufbietet, den edleren Theil der Saamensubstanz als vollendeter Stamm- und Wurzelkeim, als junge Pflanze hebt, und durchbrechen läßt die durch das Wasser erweichte Saamenhülle. Aber während sich hier dem Verlangen des Wassers entgegen die Pflanze aus dem Keime zur vollständigeren Gestal-

---

schen tritt dieser Typus hervor, nach Fontana und Batsch, in netzförmiger Verschlingung sich darstellend.

[redacted]

tung entwickelt, um so seine Individualität dauernder geltend zu machen, wird auch auf der andern Seite von dem minder kräftigen niederen Theile der den eigentlichen Keim umschließenden Saamensubstanz, ein nicht geringer Theil dem Wasser hingegeben, welches indeß, um auch nur diesen geringen Theil sich einzuverleiben, seine innere Kraft erhöhen mußte, und daher als differentes mächtiger Einwirkendes sich gestaltete. — Zucker und Kohlensäure, Weingeist und Kohlensäure, Essigsäure und Kohlensäure, und späterhin Kohlenwasserstoff und Kohlensäure sind die Producte, welche dem Hydrogene oder Oxygene mehr oder minder hingegeben, durch ihren individuellen Character die jedesmalige Stufe der Ueberwindung des vegetabilisch Organischen durch das differente Wasser bezeichnen. Tritt aber in den letzten Stadien dieses Processes der Zeitpunkt ein, in welchem das differente Wasser mit möglichster Kraft die gänzliche Zernichtung des organischen Bestandes zu beendzwecken scheint; so sammelt sich oftmals in dem fast zerstörten Organischen der letzte Rest der höheren Kraft, und stellt sich dem Wasser in Gebilden gegenüber, die, mit höherer Vollendung gestempelt, als neue individuelle Organismen, theils als Schwämme, Tremellen und Infusionsthiere, theils als Lichenen, Schimmel und Converven erscheinend, der ferneren zerstörenden Einwirkung des Wassers Einhalt thun.

§. 16.

Diese innere Macht des Organischen (seine hohe Wesensfreiheit deutlich dokumentirend) läßt sich noch bemerklicher im Ernährungsprocesse, und denen damit vereinten Wechselthätigkeiten, welche die Erhaltung und Vollendung des Individuums bewirken, gewahren, jedoch ohne dabei zugleich auch die Kraftstufe des Anorganischen — so wie bei der Gährung — beurtheilen zu können. Während sich die unvollkommene Pflanze fast einzig an dem Wasser genügt, in diesem Zertheilung seiner Bestandeskraft bewirkend, das Hydrogen in sich aufnimmt, und so zur eigenen Substanz erhebt, — bedarf die vollkommener organisirte Pflanze zur Aufnahme Substanzen, die sich ihrem eigenen Werthe im Allgemeiuen nähern, und bildet sich so aus eingesogenem Kohlensäure haltigem Wasser das ihr entsprechende Material; gleichzeitig entlassen und vertreiben aber beide aus dem Inneren ihres Baues das für ihren Zweck nicht passende saure differente Wasser, unter Gestalt des Sauerstoffgases, oder der sogenannten Lebensluft. *

* Dieses Entfernen des Sauerstoffgases aus den Pflanzen findet jedoch nur dann merklich statt, wenn die innere Thätigkeit der Pflanze durch Contact leuchtender Substanzen (z. B. durch die Sonne zur Erhellung gesteigerte atmosphärische Luft — oder zur Tageszeit) gehörig erregt ist; mangelt die Erregung,

[redacted]

Fast dasselbe Verhältniß behauptet das Animalische; nur ist hier die Macht des Anorganischen noch geringer gesetzt, als wie dieses bei den Pflanzen der Fall war, obzwar einzelne anorganische Individuen oftmals sehr sichtbare Modificationen des Bestandes während der Berührung im animalisch organischen Individuum hervorrufen.

---

so bleibt die Kohlensäure so wie auch die absorbirte atmosphärische Luft zum Theil unverändert, und erstere wird fast unzerlegt wieder ausgeathmet, und erscheint mehr oder minder gesäuert als irrespirable Luft (z. B. zur Nachtzeit). — Im Hydrogene ist übrigens die Gestaltung des Wassers zur organischen Substanz vorbereitet: denn aus ihm scheint die Erhebung des Kohlenstoffs (des vegetabilisch Organischen in der letzten Abstraction) häufig von statten zu gehen. Umgekehrt hat sich im Sauerstoff (Oxygene) das Anorganische mit möglichstem Kraftaufwande zu behaupten gesucht, und daher dient dieser nur dazu, entweder an stete Entwickelung der organischen Kraft das Individuum zu mahnen, und den nicht dem organischen Individuum entsprechenden Theil aufnehmend abzuführen (wie z. Beisp. beim Respiriren der Thiere und Pflanzen, — als Nervenäther, oder A c k e r m a n n s Sauerstoffhalbgas zur steten Erweckung und Erhöhung der in der Nervensubstanz schlummernden Kraft ic.), oder es ganz zu zerstören, und so Producte zu bilden, die durch ihn characterisirt werden. Z. B. Säuren, und mehr ähnliche.)

§. 17.

Die einzelnen Thierfamilien überblickend, finden wir, daß die Möglichkeit der gänzlichen und plötzlichen Unterdrückung von Seiten des anorganisch Differenten bei denen einfachsten Thieren das Maximum erreicht, und so graduell abnehmend sich in denen höheren Thierklassen dem Verschwinden zu nähern beginnt. Als Beispiele können hier diejenigen einfachen Thiere dienen, deren Periode der relativ willkührlichen Selbstbeweglichkeit nicht einmal wie bei den übrigen Thieren der Eyzustand vorangeht, sondern die geradezu aus getrennten organischen Theilen ins thierische Leben treten; dahin gehören die schon erwähnten Infusorien, Polypen und mehrere Wurmarten, welche letztere unmittelbar aus faulendem Fleisch oder aus der Hautsubstanz sich entwickeln, wenn in dieser die productive Thätigkeit zu lebhaft erweckt wird. *

Je mehr der geschlechtlose Zustand, und mit ihm zugleich der einfache Bau jener Thiere aufhört, um so stärker behaupten die Individuen ihren Bestand gegen das andringende Anorganische, und dieses reicht

* Die Hautausschläge und ähnlichen Producte der irre geleiteten Reproduction scheinen sich zu den obigen Thieren zu verhalten, wie die an den Boden gefesselte, und so mit der Erde unmittelbar vereinte Pflanze zu dem (sich frei bewegenden nur mittelbar an die Erde geketteten) Thiere.

[redacted]

schon bei den Crustazien nicht mehr hin, mittelst partieller Ueberwindung Thiere ähnlicher Art aus ihnen zu erzeugen; sondern gleichzeitig mit denen ersten Spuren eintretenden Geschlechtsunterschiedes, muss Begattung, d. i. gegenseitige, dem Individuum entsprechende Aufforderung während des Berührungsactes zum Werden des neuen Gleichen, in dem von ihm entlassenen Repräsentanten seiner Individualität (dem thierischen männlichen Saamen und der weiblichen Saamenbläschensubstanz) — der Zeugung vorangehen. Bei den höheren Thierklassen wird dieser Umstand endlich zur alleinigen Bedingung der Fortpflanzungsmöglichkeit, und nur die vereinte gegenseitige Aufforderung des gleichen Individuellen reicht hier zur Erreichung jenes Zweckes hin.

§. 18.

So verschieden gestaltet wie nun auch das Leben in der Natur sich verkündet, so ruhet jene Verschiedenheit doch nur in der Form, nur in dem Gewande; dasselbe Streben zum freieren Seyn (Entkörperung — womit aber nicht Dingvernichtung oder absolutes Aufheben des Daseyns zu verwechseln ist), welches sich in allem Substanziellen in denen Phänomenen des Lichtes und der Wärme, als im gelungensten allgemein gültigen Ausdrucke darstellt, erscheint auf einer ähnlichen Höhe des Standpunctes, nur individualisirt im

organisirenden Principe, im organischen Urtypus, der unvollkommener mit der ehemaligen anorganischen Gestaltung kämpfend in der Pflanze, vollendeter in denen mit relativer Willkührlichkeit bezeichneten Thieren, und am gelungensten in dem frei wollenden, nicht blind und durchaus unbedingt an die Außenwelt geketteten Menschen zur Aussprache kömmt.

§. 19.

Aber auch selbst bei der möglichst verfolgten Individualisirung des Lebens, sind dennoch in jedem großen Weltganzen Verhältnisse desselben ausgesprochen, die sich bleibend in jedem Theilganzen eines solchen Individuums auf dieselbe Weise wiederholen; unsere Erde selbst vermag diese Behauptung am besten zu bewähren, wenn wir Verhältnisse ihres eigenen Lebens aufsuchen. So wie alles Substantielle ist auch die Erde als bestehende, d. i. als lebende, in ihren Bewegungszeiträumen und in der Größe ihrer Raumerfüllung bestimmten, in ihr selbst und in dem Verhältnisse der übrigen Weltkörper gegründeten Gesetzen unterworfen, die sich in jedem einzelnen Erdindividuum wiederholen; besonders leuchtet dieses aber aus dem Zeitmaaß der Erdbewegung und der Thätigkeitsäußerung ihrer sie bildenden Individuen hervor. Ritter * fand nämlich

* Dessen Beiträge zur nähern Kenntniß des Galvanismus zweiten Bandes, letztes Stück. Jena b. Frommann 1805. S. 355. u. s. f.

bei Beobachtung der electrischen Erregung der nicht-mit alleiniger Hülfe derselben zu differenzirender Substanzen (z. B. Quecksilber), die er mittelst der galvanischen Säule bewirkte, daß die in jenen Substanzen auf die Weise bewirkte oscillirende Bewegung periodisch schwach und stärker, und zwar regelmäßig innerhalb $3\frac{7}{24}$ Minuten einmal möglichst schwach, und dann stärker werdend einmal das Maximum der Stärke erreichend eintrete. Gleiches Oscilliren beobachtete er auch bei Gasentwickelung, welche statt findet, wenn das Ueberschlagen des electrischen Funkens der beiden genäherten Pole der galvanischen Säule, durch eine zwischenliegende Wasserschicht verhindert wird, und entdeckte mit Hülfe beider Mittel in dem Zeitraum von $\frac{2}{3}\frac{4}{7}$ Secunden, dieselbe kürzere Periode. Die übrigen Thätigkeitsäußerungen der Erde hiemit vergleichend gewahrte derselbe scharf blickende Naturforscher gleiche Periodicität im Schwanken der Magnetnadel, die durch ihr einmal im Tage fallendes Hin- und wieder Zurückgehen, die periodische Veränderung im Erdmagnetism anzeigt, im electrischen Verhältniß der Atmosphäre, im chemischen Processe (z. B. bei der Verbrennung des Weingeistes, durch das regelmäßige periodische Zucken der Flamme), in der electrischen Erregung unserer Sinnesorgane *, in der Erscheinung der Feuer-

* Nähert man dem Ohre die Poldräthe einer galvanischen Säule, so bemerkt man in oben angeführter Zeit einen sich

kugeln, Nordlichter und ähnlicher Meteore, in der Veränderung des Verhältnisses der Erde zur Sonne, die sich in der Umdrehung der Erde um ihre eigene Axe als die Tageszeit begründend darstellt, und endlich auch in der Dauer des animalischen Menschenlebens.

§. 20.

Jede dieser Perioden faßt in sich vier schwächere, deren zwei als Maxima in das Maximum, und zwei als Minima in das Minimum der größeren Perioden fallen. Untersucht man, wie oft die Periode von $\frac{24}{37}$ Sekunden in diejenige von $3\frac{23}{24}$ Minuten fällt, so ergiebt sich 365 mal, und ebenso oft kommt die von $3\frac{23}{24}$ Minuten wiederum im Tage, und dieser im Jahre vor. Das Maximum der täglichen

---

wiederholenden Ton, der größtentheils als $\bar{g}$, zum Theil aber auch von einem zwischen $\bar{c}$ und $\overline{cis}$ fallenden Tone begleitet sich angiebt, ja manchmal spielt $\bar{g}$ die Rolle des begleitenden und jener zwischen $\bar{c}$ und $\overline{cis}$ fallende, die des herrschenden Tons. Dieser letztere zwischen $\bar{c}$ und $\overline{cis}$ fallende Ton, erfordert nach Ritters Berechnung in der Zeit von $\frac{24}{37}$ Secunden zu seiner Hervorbringung gerade 365 Schwingungen, die hier als kleinere Perioden auftreten. Der mittelst der galvan. Säule gesetzte Erregungsproceß hat also noch eine kleinere Periode von $\frac{2}{19}$ Tertien. Ritter a. a. O. S. 356.

[redacted]

Periode (am besten an der galvanischen Säule, mit Hülfe einer schief liegenden, mit Quecksilber und Wasser gefüllten, und mit denen Polen der Säule in leitende Verbindung gebrachten Glasröhre, bemerkbar) fällt zur Nachtzeit das Minimum derselben zur Tageszeit. Daher wirkt dieselbe galvanische Säule zur Zeit der Nacht besser als am Tage, und derselbe Fall tritt auch bei eigentlich chemischen Processen ein. Dasselbe findet bei der Säule auch in der jährlichen Periode statt; das Maximum der anorganischen Thätigkeit fällt dann, wenn die Sonne kürzere Zeit über dem Horizont verweilt, d. i. im Winter, ihr Minimum im Sommer. Vergleicht man diese Erfahrungen mit denen über das Maximum der organischen Thätigkeit, so fällt diese gerade in die entgegengesetzte Zeit. In der Nacht und noch mehr im Winter ruht das Organische, verglichen mit dem Grade von Thätigkeit, der bei Tage und im Sommer gegeben ist. Eine größere Periode der Erde, von Ritter am Magnetism und an der Electricitätserregung der Atmosphäre und ähnlicher Vorgänge der Erdmasse nachgewiesen, ist die von $18\frac{2}{3}$ Jahren, oder die Zeit, in der die geographische Axe der Erde mit ihren Polen am Himmel Kreise von achtzehn Sekunden Durchmesser beschreibt, die sich nach Ritters Vermuthung auch in den Mortalitätstabellen (als die Herrschaft der anorganischen Thätigkeit bezeichnend) nachweisen lassen wird, und zum

Theil auch Belege in denen zur Eintretungszeit jener Perioden sich besonders heftig zeigenden Ausbrüchen ansteckender Krankheiten, Contagien, und Entstehung der Miasmen (welche durch größere Wirkung die relative Schwäche der organischen und die größere Stärke der anorganischen Thätigkeit voraussetzen) zu erhalten scheine. Eine noch größere Periode der Erde ist die von 26000 Jahren (das große oder Platonische Jahr), in welchem die Erdaxe einmal in der Ekliptik herumkommt, und die durch das sogenannte Vorrücken der Nachtgleichen entsteht. So oft wie die kleineren Perioden in den größeren, oder auch die tägliche in der jährlichen vorkommen, das ist 365 mal ist das Lebensalter des Menschen in jener großen Periode enthalten, wenn man denen Mortalitätslisten folgend, 71 Jahre und etwas darüber, als das gewöhnlichere menschliche Alter, mit eingerechnet die neun Monate der embryonischen Existenz betrachtet. Diesem zufolge fällt nach **Ritter** das Maximum der Sterblichkeit der Menschen **vor** ihrer Geburt, das Minimum in der Mitte jener Lebensjahre, und wiederum das Maximum gegen das Ende obengenannter Zahl. *

---

* Auch gehört hieher das allgemeine Vorschreiten der Magnetnadel von Osten nach Westen, von der R. vermuthet, daß sie nun bald im Maximo der Westlichkeit arrivirt seyn, und von da wieder zurück nach Osten gehen wird. Eine noch größere

[redacted]

§. 21.

Aber auch die kleineren Perioden des Erdenlebens sind im Menschenleben angedeutet; der Puls z. B. hält fast ganz die Periode von $\frac{34}{37}$ Sekunden, und wiederholt sich in der Minute fast eben so oft, als wie jene Periode, bei Personen, deren Pulsschlag zwischen dem schnellen Schlage des Kindes und dem langsamen des gesunden Greises mitten inne steht; ein Fall, der in den Jahren beginnender Mannbarkeit einzutreten scheint. Auf ähnliche Weise besitzt jedes organisch-lebende Individuum seine eigenthümliche mit größeren Perioden der Erde zusammenfallende Perioden, die in Hinsicht ihrer Darstellung, und der Art ihres Gegebenwerdens, denen allgemeinen anorganischen Thätigkeitsäußerungen — entsprechen, und so auf das gemeinschaftliche Activitätsprincip, auf allgemeines Belebtseyn hinweisen.

§. 22.

So wie die Erde und ihre Individuen einen und denselben Typus in ihrer Zeitlichkeit behaupten; so findet wahrscheinlich dasselbe auch bei denen übrigen

---

Periode wie obige scheint R. durch die Aenderung der Schiefe der Ekliptik angedeutet zu werden, deren Hauptmaximum im Jahre 29958 vor Christi Geburt, und deren Minimum im Jahre 34986 nach Christi Geburt fällt. R. a. a. O. S. 354. u. s. w.

Planeten, und überhaupt in und auf den übrigen Weltkörpern statt; auf ähnliche Weise wie bei der Erde kann man die Periodicität derselben aus der Bewegungszeit um ihre Axen und (bei den Planeten, ihren Trabanten und Cometen) um andere Weltkörper, so wie aus dem übrigen Verhältniß zu denen anderen Weltkörpern, welches während jener Bewegung eintritt, ohngefähr berechnen, und so nähere Vorstellungen über das individuelle Leben derselben erhalten.

§. 23.

Besonders deutlich scheint auch aus dem Verhältnisse der den Erdkern umschließenden concentrischen Erdlagen, und aus ihrer individuellen Beschaffenheit angedeutet zu werden ein periodisches, bald stärker, bald schwächeres Entwickeln der Erdsubstanz, bei der unserer Beobachtung sich darbietenden, bis jetzt statt findenden Ausbildung; und die Geognose dürfte bei genauerem Nachsehen und Prüfen wohl nicht geringe Belege finden in der nach und nach erfolgten, oftmals plötzlich und mit besonderer Energie sich ausdrückenden Entfaltung der einigen Urgebirgsmasse zur mannichfach individualisirten Masse der späteren Formationen; und viele der sogenannten Erdrevolutionen mögten auf ähnliche Weise begründet worden, und dadurch vielleicht ihre oftmals die ganze Erdensubstanz treffende Ausdehnung zu begreifen seyn.

[redacted]

§. 24.

Der jedesmaligen Stärke der eingetretenen Periode entsprach dann auch die Extension ihres Wirkens, und so dürfte hiedurch zugleich das räumliche Größenverhältniß der verschiedenen Formationen gegeben worden seyn, und wahrscheinlich wird sich jedes eine bestimmte Zeit existirende irdische Individuum, in Hinsicht seines individuellen Größenmaaßes, zu demjenigen der Erde verhalten, wie sich das Zeitmaaß derselben zu demjenigen ihrer einzelnen Individuen verhält, und so erscheint dann die körperliche Größe nur als unmittelbarer Ausdruck seines eigenen Verhältnisses der Thätigkeitsäußerung. Wenden wir dieses auf die organischen Geschöpfe an, so würde es zu dem merkwürdigen Resultate führen: daß bei ganzen Klassen derselben, z. B. bei den verschiedenen Thierarten, die räumlich kleinste Art ihrer Bildung nach in das Maximum der anorganischen Erdenperiode, die größte in das Minimum derselben falle, wo also diejenigen Individuen in der Mitte lägen, die nicht der Herrschaft des anorganischen Wirkens unterliegen, aber auch umgekehrt bei dessen minderer Wirkung nicht alle Kraft auf körperliche Extension, sondern auf intensive Größe richteten.

§. 25.

So wird also alles irdisch Individuelle von demselben Gesetze bei seiner Werdung, Bildung, Fortdauer und relativen Vergehung geleitet, von welchem die

Erde selbst, und modificirt — der jedesmaligen Individualität entsprechend — auch die übrigen Weltkörper, in dem Ausdruck ihrer Thätigkeitsverhältnisse beherrscht werden; und während das Erdenleben in ihrem anorganischen Bestande wurzelt, — Stamm, Zweige und Blätter in ihrer Vegetation und in der niederen Animalisation entfaltet, erscheint es in denen höheren Animalien in der Blüthe, auf gleiche Weise in dem kleineren Individuum der Art, wie es in der Erde als einem organischen Ganzen hervorbricht; aber sie selbst tritt wieder als Glied des Weltorganism hervor, und vielleicht treibt in ihrer und der Planeten Substanz das Leben des Macrocosmos nur Kotylidonen, während in denen Sonnen die höhere Entfaltung desselben ausgesprochen, seine Blüthen entwickelt, sind. — So waltet also das eine gleiche Leben im Universo, und die ganze Natur feiert so ihr Gesammtdaseyn, durch unendlich fortschreitende Entwickelung; überall Lebendigkeit und diese stets an das Seyn gefesselt, in allem und jedem geistige Belebung aus nie versiegender Quelle fließend. *

---

* Die Tendenz dieser Sammlung erlaubte dem Verfasser dieses Aufsatzes nur in allgemeinen Beziehungen über das Leben zu sprechen; speciellere Verhandlungen wird er theils in der Folge a. a. O. liefern, hat er aber zum Theil schon in den bei den Verlegern dieser Schrift erschienenen „p h y s. c h e m. A b h a n d l u n g e n. 1806. von ihm bearbeitet," und in der Einleitung seines G r u n d r i s s e s d e r C h e m i e. Jena bei Seidler. 1806. durchgeführt.

[redacted]

Ueber

die Gestaltung des Universums.

§. 1.

Von der Erde sich zu den Gestirnen erhebend, erblickt das Auge des Naturbeobachters dieselbe unendliche Mannichfaltigkeit, die ihm die Mutter Erde in der Wesenheitsgestaltung jedes ihrer Kinder verkündet; nur in größeren Zügen erscheinen dort oben die zahllosen Ausdrücke der endlichen Seite der Natur gezeichnet, und das was sich daheim der Beobachtung durch die für die sinnliche Wahrnehmung des Menschen zu starke Begränzung manches Irdischen entzieht, das entschwindet ihm dort durch unermeßlich scheinende Größe, sowohl der Form als des inneren Wirkens. Zwischen beiden Extremen gestaltet sich das mit der sinnlichen Beobachtung in Beziehung Setzbare, und so wie jenes im gegenseitigen Verhältnisse betrachtet, nur als relative Wiederholung in weiterer oder engerer

Sphäre erscheint, so wird sich uns auch in dem sinnlich Anschaulichen dieselbe Fülle endlicher, d. i. förmlicher, Ausbildung, nach denselben Richtungen ausgehend darstellen.

§. 2.

Sofern aber das Besondere der Form und überhaupt der Körperlichkeit nur unmittelbarer Ausdruck der inneren Thätigkeit, und somit des innern Naturwillens ist, so ergiebt sich von selbst, daß alle Formung der producirenden Natur mit ihrer Thätigkeitsentwickelung gleichen Schritt halte, und in diesem Sinne in jedem Individuellen die Möglichkeit gegeben ist, aus und in ihm alle übrigen Naturindividuen zu zeugen, und jegliches Individuum erscheint daher als Zeuge eines bestimmten Zustandes der einigen in sich gleichen Natur, welches nur den Contact des außer ihm Seyenden abzuwarten scheint, um entweder durch dessen Einwirkung noch stärker beschränkt und so fast gänzlich in körperliches Seyn aufgelößt zu werden, oder durch dessen Aufforderung zur lebendigeren Offenbarung seines Innern, d. i. seines Wesenzustandes gesteigert zu werden; — in beiden Fällen wird auch die Form dieses Individuums eine andere, und mit ihr wird es selbst ein anderes werden.

§. 3.

Jeder Moment unsers eigenen Seyns, jede in dem kürzesten Zeitraume liegende Schauung der thätigen uns

[redacted]

umgebenden Außenwelt, bezeugt diese stete Metamorphose des Daseyenden, und wenn wir nicht die müßige Rolle des gleichgültigen Zuschauers übernehmen und behaupten wollen; wenn wir uns nicht bloß mit dem Gefühle der Behaglichkeit an dieser steten Evolution der Weltkraft genügen, und so unser Empfinden einzig nur auf Selbstgefühl beschränkend — das Bewußtseyn ganz in die Existenz versenken wollen; wenn uns die Erkenntniß des in der Außenwelt für unsre Erhaltung gegebenen Vortheils oder des Nießbrauchs der Dinge, nicht als solche genüget; sondern wenn wir als freie — über Existenzbeschränkung erhabene Wesen nach der Ursache jenes Wechsels fragen: so geziemt es uns, die Entfaltung derselben wenigstens zu versuchen.

§. 4.

Ein Versuch der Art kann aber nur dann eingeleitet werden, wenn bei einer möglichst vielseitigen Betrachtung der Dingenwelt, das innere sowohl auf sich bezogene, als auch gegenseitige Verhältniß derselben — genau gewürdigt — vorangegangen, und bei dem Acte der Untersuchung selbst, von aller Körperlichkeit (als secundäre Setzung des derselben zum Grunde dienenden Thätigen) und selbst von allen bildlichen Vorstellungen über das Seyn der Dinge abstrahirt wird. Ohnerachtet nun unseres jetzigen Standpunkts der Erkenntniß zufolge diese Bedingungen nicht streng zu erfüllen möglich

sind; so gestattet doch das, was als wirklich Gewußtes oder Erkennungsfähiges zur Zeit vorhanden ist, wenigstens den Versuch, die Ahndung über jenes Geheimniß der Weltthätigkeit und ihres Ausdrucks — in dem Bau des Universums ausgesprochen — anzudeuten.

§. 5.

Durch die Abstraction des formellen Seyns der Dinge bei ihrem Wesen, und somit bei der jedem Einzelnen vorschwebenden inneren Wesensgleichheit, d. i. ihrer wahren Einheit, ankommend, erscheint unserem inneren Geistessinne das in- und durch sich Gleiche, das Allgemeine, die Basis des Universums in ihrer wahren Bedeutung. Dieses als solches in seinem ungetheilten Seyn aufgefaßt, tritt hervor als das Unendliche, an dem Seyn sich genügend, und mithin kein Aeußeres, keine Thätigkeitsrichtung kennendes; als das Unterschiedslose und daher in absoluter Ruhe begriffene.

Der erste Hauch der Thätigkeitsäußerung dieses Allgemeinen bezeichnet sich durch das Streben der Selbstbegreifung, um so Bewußtseyn seiner selbst zu erlangen; es wird sich selbst zum Objecte, und durch diese Setzung seiner selbst außer ihm, wird die erste Selbstbeschränkung desselben, seine erste Differenz gezeuget, die in derselben Lebensäußerung fortfahrend, das unendlich Mannichfache, die zahllosen Begrän-

[redacted]

zungsmomente des Universums hervorruft, und so das verschieden beschränkte — Individuelle als geworden darstellt. Während aber auf diese Weise die beschränkende Richtung des Allgemeinen sich wachsend hebt, ruht in dem Innern eines jeden Productes dieser nach und nach sich entwickelnden Vielheit, — die mit jedem Momente ihres Werdens von verstärkter Körperlichkeit unmittelbar begleitet wird — die Sehnsucht, das vormalige Seyn wieder zu erreichen, die nur der Aufforderung bedarf, um den Grad ihres Vorhandenseyns zu documentiren. Diese Aufforderung wird demselben in der Berührung des Ungleichartigen, d. i. des früher und später — oder nach- und so auseinander (in verschiedenen Zeiträumen) hervorgegangenen Beschränkungsproductes des ursprünglich Gleichen, Allgemeinen, und enthüllt sich unserer Schauung klar in den Phänomenen der Thätigkeit des Körperlichen, in dem Lichte, der Wärme, u. m. a. im sogenannten organischen Lebensproceß und in denjenigen der Weltkörper; und die stete Veränderung in ihrer und ihrer Individuengestaltung sind die entschleiertesten Documente derselben, — jede bezeugt das erwachende Verlangen nach ehemaliger Wesensfreiheit. Diesem Verlangen genügend, und so die endliche beschränkte Gestaltung nach und nach aufgebend, wird die Befangung des Geistes in der Form in gleicher Zeitfolge sich lösen, und wiederum hervorgehen die vormalige Seynseinheit,

der aber unmittelbar die neue Beschränkung durch neue Selbstobjectivirung folgt, und wiederum und so ins Unendliche fort denselben Kreislauf beginnt.

§. 6.

Jedes Weltindividuum ist diesem Wechsel des immer neu gestaltenden Seyns unterworfen, und jedes der beschränkenden Richtung unterliegende fühlt mehr oder minder bewußt, die wahren Leiden der Zeit, aber jedes Einzelne wird auch durch das Andere, in der Berührung angetrieben, diese Leiden zu überwinden. Nicht etwa allein in dem irdisch Individuellen, sondern in Jedem Gliede der großen Weltkette, in der kleinsten und größten Gestaltung des Universums ist jenes ewige Verhältniß ausgesprochen. — Während der vielleicht jüngst entstandene Komet in seiner fast durchsichtigen Dunstform, die ersten Momente seiner hervortretenden Körperlichkeit zu bezeugen scheint, weißt sich dem beobachtenden Blicke die fernere Befangung in der Form derselben Weltkörper in denjenigen ihres Gleichen nach, die mit mehr oder minder festem Kerne auftretend, ihre Annäherung zum planetarischen Bestande zu verkünden scheinen, und weiterhin bezeugen die Planeten selbst, in ihrer ursprünglicheren anorganischen Substanz (die in denen Monden und Trabanten vielleicht repräsentirt wird) die ihnen möglichste Erreichung des Maximums der Beschränkung, von wo aus sich die neue

Aufhebung dieser durch und durch gesetzten Körperlichkeit datirt. Die Erde giebt uns diesen Zeitpunkt in dem Entstehungsmomente des Wassers an, und von hier aus hebt sich nach und nach (in den späteren Erdmassenschichtungen und besonders im irdisch Organischen sich enthüllend) die dem formellen Seyn wieder entgegenstrebende Richtung, die der Planet in der Gestaltung des Fixsterns, und aus diesem wieder in dem Zeugungsmomente des Kometen zu erreichen scheint. Aehnlich diesen großen Zügen des Wechsels in denen Gestaltungen des Universums, wiederholt jedes kleinste zum Bau jener großen Weltglieder gehörende Individuum, denselben Verlauf, und nur die beschränktere Sphäre seines Daseyns und Wirkens ist die Ursache, weshalb der Thätigkeitsverlauf des Kleineren ein von dem Größeren verschiedener zu seyn scheint; und so wie für jeden einzelnen Weltkörper in dem Bestande und dessen Aeußerung der übrigen, seine früheste Vergangenheit und seine fernste Zukunft ausgedruckt ist, so liegt auch für das einzelne individuelle Gebilde sein vergangenes und künftiges Schicksal in der Wesenheit der übrigen (seiner Außenwelt) entfaltet, und harrt nur der Aufsuchung und richtig beschauenden Beurtheilung, um erkannt und gewürdigt zu werden. *

---

* Die der Astrologie der Alten vorschwebende Idee ist der hier ausgesprochenen analog, und der Unterschied beider beruht

Von einem Hauptbildungsmittel zur Religion in der protestantischen Kirche.

Ist Religion nach ihrem höchsten und allgemeinsten Begriffe etwas anders, als „Anerkennung übermenschlicher Leitung der Ereignisse und Begebenheiten auf Erden?“ Je vollkommner nun der Mensch ist, desto vollkommner die Wesen, die er über sich ahndet oder glaubt. Gerechtigkeit, Weisheit, und jede Tugend haben sie in der Art und in dem Grade, als sie der vorzüglichste Mensch des Zeitalters hat. Immer denkt und fühlt sich der Religiöse unter der unsichtbaren Regierung des Besten, der die bessern Gesetze ihm in seinem innersten Wesen kund thut, durch dieß Bewußtseyn ihn treibt, warnt und straft.

Man arbeite also nur an der Ausbildung und Veredlung des Menschen; seine Religion wird von selbst lauterer, vernünftiger werden. Mit der Vered-

[redacted]

lung seines Wesens, seines Herzens veredelt sich der Gott seines Herzens, und nimmt die heiligere Gesinnung unter seine Aufsicht und Schutz. Jede den moralischen Menschen interessirende Wahrheit, jede bessere Entschließung wird von dem Menschen in die Hände seiner Gottheit gegeben, um dort sie zu sichern, reicher und segensvoller daher sie wieder zu empfangen. Dieß sind Wirkungen von unvollkommenen Religionsvorstellungen. Die vollkommnern, die der Vernünftigere gerne heget, und der Tugendhafteste freudig in seinen Bestrebungen ergreift, erzeugen das beruhigende Vertrauen, daß alles, Gutes und Böses, was nicht mit Freiheit von dem Menschen hervorgebracht oder gehindert werden könne, von der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit übernommen werde; und daß alles von dem abhänge, der überall und immer recht thun wolle und könne.

Aber so wenig jener Europäer dem ostindischen Fürsten darthun konnte, daß Flüsse hart werden könnten, so wenig kann der Religiöse dem, der den Sinn für eine Gottheit noch nicht entwickelt oder verloren hat, eine begreifliche Rechenschaft von seinen Gesinnungen und Empfindungen ertheilen. Sind deswegen aber, weil man dem ununterrichteten Südasiaten keine befriedigende Beweise geben kann, unsere Flüsse im strengen Winter nicht gefroren? Sind deswegen die Religiösen Narren und Schwärmer, weil sie von ihren

Gesinnungen und Empfindungen keine für Jeden begreifliche Rechenschaft geben können? Die Gottheit verschwindet in dem Augenblicke, wo man sich ihr in der Absicht nahet, um sie zu sehen und zu begreifen. Der Nebel des Herbstes ist da, wo wir stehen, leicht und durchsichtig; zehn Schritte weiter vorwärts erscheint er dicht und handgreiflich. Immer entweichend dem Vorwitze, bleibet die Gottheit dem Redlichen, der in seinen edelsten Bestrebungen und Wünschen ihr Daseyn als nothwendig empfindet.

„Aber ist dieß nicht wahr? wenn die Sonne des Verstandes aufgeht, und jene grauen Nebel der Vorurtheile niederschlägt, bleibet die Gottheit auch dann noch für uns?" Gehe an dem heitersten Tage an die Grenze deines Horizonts: hast du nun gesehen, was du zu sehen geglaubt hattest? Reichen wirklich dort die grauen und silberfarbigen Streifen zur Erde nieder? Ewig bleibst du in der Dämmerung, in dem Nebel, wenn auch die Peripherie deines Aufenthalts heute kleiner, morgen tausendmal größer sich aufschließt. Gleich viel, ob du von hundert Spannen, oder von hundert Meilen umschlossen bist; eingeschlossen bist du doch. Laß dir genügen an dem Gefühle seines Daseyns, das keine Dialektik dir evident wegdisputiren wird, wenn sie auch nicht vermöchte, seine Nothwendigkeit zu erweisen.

Wie Viele giebts, die von Recht und Unrecht,

[redacted]

von Gewissen, das sie fühlen, das sie befolgen, eine allgemein befriedigende Erklärung geben könnten? Die größten Denker haben dieß gewollt, weil es so wichtige, so weitgreifende, ins innerste Leben der Menschen einwirkende Erscheinungen sind. Ists Einem, anerkannt von Allen, gelungen? Existirt aber deswegen Recht und Unrecht, und dessen Bewußtseyn in uns nicht? Diejenigen, welche auf deutliche Einsicht, auf klares Begreifen dessen, was vorkommt, alles ankommen lassen, und lieber das für eine Täuschung halten, was nicht von dem Verstande begriffen werden kann, mögen sich freier dünken; aber verdienen diejenigen verachtet zu werden, welche, weniger bekümmert um deutliche Erkenntniß, nur auf ihr inwendiges Gefühl und Gewissen in den allerwichtigsten Momenten merkend, und, wenn schon an Aberglauben gränzend, doch Wärme für Recht und Tugend bewahren, indeß Andere aus allzugroßer Verständigkeit und Klugheit oft ihr Bestes vergessen, und insofern, wie Paulus meint, zu Narren werden?

Man denke über alles nach, was in uns, an uns und außer uns sich zeiget; lasse die Erkenntniß wachsen: aber man glaube nicht, wenn man eine Erklärungsart unstatthaft gefunden, die Sache selbst von der Stelle der wirklichen Dinge vertrieben zu haben. In gegenseitiger Unterstützung eröffne das Nachdenken der frommen Tugend den weitern Spielraum, und befestige

durch hellere Einsicht den Glauben an sie und ihre Gesetze; diese reitze hinwiederum durch ihre Erzeugnisse den Geist, über ihre Wirkung, ihre Erscheinungen nachzudenken; das Verständniß und die fromme Tugend seyen ewig verbundene Gefährten des Menschen zur ewig steigenden Vervollkommnung!

Wenn man richtig behaupten kann: „jene ausgebildeten Ideen, Gott und Unsterblichkeit, treten nur in der Seele des philosophischen und aufgeklärten Denkers hervor, und müssen mit religiösem Gefühle begleitet seyn, weil es seine eigene, in seinem Innern hervorgetriebene Ideen sind;" so ist doch die Frage nicht unvernünftig: welches ist denn nun das Erste in diesen Menschen? doch nicht diese Ideen? Die Reflexion über das vorhandene religiöse Gefühl erzeugte diese Gedanken und Ideen; ohne daß dieß da ist, können sie also nicht erzeugt werden. Sie für sich können wohl, wenn sie da sind oder bemerkt werden an Andern, ein Gegenstand des Nachdenkens über ihren Zusammenhang mit andern Gedanken und Ideen, über ihren Ursprung und dergleichen, werden, und durch diese Beschäftigung kann auch wirklich das religiöse Gefühl erweckt werden, weil man bei diesen Betrachtungen nothwendig zu der Urstätte dieser Ideen kommen wird, nemlich in uns. Denn alles wahre Philosophiren über Religion und Religiosität ist doch zunächst ein Insichgehen, ein Erforschen seines eigenen inwen-

[redacted]

digsten Wesens, ein Fragen nach dem in uns sich findenden Grunde jener merkwürdigen Erscheinungen, die wir mit Religion und Religiosität bezeichnen; und das Wahre und das Rechte sind hiemit untrennbar verbundene Ideen. Ob beides in der That vorhanden? ob es bleiben, ob es siegen müsse in uns, in der Welt? Weil die Religion hierauf bejahend sich erklärt, so meinte man, ihr Endzweck könne kein anderer seyn, als die Menschen moralisch gut zu machen, und diejenigen Lehrsätze, welche hiemit in unmittelbarer Verbindung stünden, seyen die wesentlichen Lehren der Religion. Alle Religionslehre solle demnach nur folgende Sätze aufstellen und einprägen: „Es ist ein Gott, welcher will, daß die Menschen gut handeln; daß dieselben sich unter einander lieben; Er belohnt das Gute, und bestraft das Böse. Diese Sätze, die nun einmal das Gepräge der Vernunftmäßigkeit erhalten haben, ungeachtet noch täglich von wahren Philosophen nach ihrem eigentlichen Fundamente geforschet wird, und sie also im Grunde doch nur auf Autorität angenommen werden von denjenigen, welche gegen alle Autorität in Religionsangelegenheiten eifern, sollen die unendliche Fülle und Tiefe der Religion vollständig umfassen! und, was noch sonderbarer ist, sie sollen in jedem, der sie annimmt, der sie als wahr gelten läßt, sichere Motive der Moralität seyn! Die Erfahrung zeuget vom Gegentheile in unzähligen Beispielen, von solchen, die diese

helle und durchsichtige Wasserreligion sich gefallen lassen, und von solchen, die vom finstersten Aberglauben befangen sind, daß sie dem ungeachtet nicht recht thun, und nur sich selbst, d. h. ihr eigenes Allerelendestes lieb haben, und daß sie nicht blos einer gegen den andern, sondern auch gemeinschaftlich in einem unsichtbaren Bunde gegen die Tugend sich befinden, da diese hier von der Schlauheit berückt, dort in ihrer unerschütterlichen Gewissenhaftigkeit, ein Fels des Aergernisses, verlassen, geschimpft oder bemitleidet wird; und, wie der Fels im Strome, zwar unbeweglich, aber auch einsam und höchstens furchtbar, daferne man nicht gut genug an ihm vorüber kann. Wahrhaftig, die Menschen, die um die Tugend herumgehen, an sie stoßen, sie sind den Wellen zu vergleichen, die um einen Felsen her, bald zu spotten, bald zu toben scheinen. Die nothwendige Vorbereitung zu jedem Religionsunterricht ist die Erweckung der Liebe, des Vertrauens, der Treue und des Gehorsams. In dem feinen und guten Herzen, in dem kindlichen Gemüthe, in welchem jene Eigenschaften der edleren Menschennatur gewurzelt haben, offenbart sich die Gottheit, und, wenn Erfahrung und Nachdenken keine hinreichenden Motive zum Rechtthun darreichen, erhebt sie ihre Erkohrnen aus der Welt der Sinne, und stärket durch Glaube, Liebe und Hoffnung in allem Guten. Daher ist es so trefflich und menschlich, daß in dem Christenthum alle

Tugend als Wirkung der Dankbarkeit erwartet wird. Denn das dankbare, kindlich zutrauensvolle Herz zu dem Wesen aller Wesen ist der natürlichste, der menschlichste, der sicherste Grund aller Tugend. Die fromme Einfalt hat diesen guten Boden aller Tugend, der denkende Forscher nach Wahrheit und Ruhe gewinnt nicht mehr als denselben. Wissenschaft und Kunst haben, wenn ihnen dieß herrliche Ziel ihrer Anstrengung zu Theil wird, dieß vor dem uncultivirten guten Menschen voraus, daß sie eines klarern Bewußtseyns dieses Guts sich erfreuen.

Durch das Gesagte versuchte ich darzuthun, daß alle Religion, als Inbegriff von Vorstellungen, in dem Grade und Umfange vollkommen ist und heißen kann, als es der Mensch selbst ist, dessen Product sie ist. Daß aber die Religiosität selber, von der jene, die objective Religion, zeuget, die sie erklären und auslegen will, nur insofern das Werk des Menschen ist, als er durch Entwickelung und Pflege der in ihm liegenden Keime der Liebe, des Danks, des Vertrauens und des Gehorsams sich geschickt macht, in ein würdiges Verhältniß mit der Gottheit zu treten, die sich seinem innersten Wesen offenbart — auf mannichfaltige Weise, am herrlichsten und tröstlichsten, wie die Christen versichern, in Jesus Christus.

Religionslehre kann demnach seyn Resultat der Nachforschungen denkender Menschen über den Grund

der Religion in der menschlichen Natur, ihren Zusammenhang mit andern Erscheinungen und Wirkungen dieser Natur, der Welt, und der Verhältnisse, in welchen und unter welchen wir uns befinden. Ohne selbst Religion zu haben oder religiös zu seyn, kann man diese Untersuchungen anstellen, und in gewisser Art doch ein geistiges Interesse dafür hegen; der Denker unterwirft die Religion als Etwas außer ihm befindliches seiner Prüfung, seinem Urtheil. Religionslehre kann aber auch seyn, Darstellung des religiösen Menschen von seinen Gesinnungen und Gefühlen, die er heget, und von denen er durchdrungen ist, wenn er den Unendlichen in sich und außer sich wahrnehmend und erkennend, in der Verbindung mit ihm sich ruhiger, zuversichtlicher befindet.

Endlich kann Religionslehre, Religionsunterricht heißen, die Nachricht und Erklärung von dergleichen Darstellungen, mit eigner lebhafter Theilnahme, die sich wegen des verwandten Sinnes und Gefühls, äußert.

Letzteres soll der christl. öffentlichen Religionslehrer Religionsunterricht hauptsächlich seyn, insofern sie die Offenbarung religiöser Denkungsart in der h. Schrift, die eigenthümliche Weise, wie hiernach die Gottheit mit den Menschen, die Menschen mit der Gottheit in Christo vereinigt und verbunden vorgestellt werden, historisch mittheilen sollen, und aus tieferer Kenntniß des menschlichen Gemüths, seiner heiligsten Regungen und Wün-

[redacted]

sche, seiner Bekümmernisse und Hoffnungen, auslegen, und dadurch, daß sie ihre Lehrlinge und Zuhörer in eine Welt der Religion und der Frömmigkeit versetzen, mit ihren Erscheinungen gleichsam umgeben, sie für diese unsichtbare Welt zu gewinnen, und zu beleben beflissen seyn sollen, damit diese derselbigen Gemüthsruhe und Freudigkeit theilhaftig werden, die von den Menschen und durch die Menschen gerühmt wird, von welchen und durch welche in der heil. Schrift gesprochen und gehandelt wird. Denn, so meinen die Christen, weil die Schriften der Bibel wahre und treue Darstellungen der Religion und Frömmigkeit, von einem, in Leid und Freud, mit Gott zusammenhängenden Leben und Wirken sind, so werden sie, wie verschieden auch unsere Verhältnisse nach Zeit und Ort, in Absicht auf Geisteskultur und Beschäftigung, in Absicht auf bürgerliche Verfassung und Einrichtung seyn mögen, dennoch vorzüglich geschickt bleiben, die im menschlichen Gemüthe vorhandenen ähnlichen Gesinnungen und Gefühle zu erwecken, zu beleben, und zu entwickeln. Der Lehrer wird aber diese Schriften, welche alle Symbole des lebendigen Glaubens an Gott sind, um so wahrer und wirksamer deuten, je genauere Kenntniß er hat von der Denkungsart, von den eigenthümlichen Seelenbedürfnissen (geistliche Nothdurft nannten es unsere Väter) derjenigen, welche diese Schriften veranlaßt oder verfertigt haben. Er gebe

also acht, was das Anliegen ihrer Herzen, ihre Noth und ihr Trost, ihre Zuversicht, ihre sie aufrichtende, lebendigmachende Hoffnung war. Je inniger vertraut er mit ihnen geworden ist, desto sicherer und vollständiger sieht und begreift er durch die Hülle des Symbols ihren religiösen Sinn.

Indessen war auch die Andeutung der wichtigsten Mittheilungen in diesen heil. Schriften, welche besonders zur Erweckung und Befriedigung eines religiösen Sinnes gereichen könnten, von großem Werthe, zumal wenn sie von solchen Menschen und aus solchen Zeiten herrührt, denen man die richtigere Einsicht und die zuverläßige treue Mittheilung zutraute. Daher das Ansehen des sogenannten apostolischen Symbolums, und in den neueren Zeiten der verschiedenen Glaubensbekenntnisse der von einander abweichenden christlichen Partheien. In diesem Glaubensbekenntnisse, gewöhnlich in Unterrichtsbüchern, in Catechismen vorgetragen, fanden die Gleichgesinnten den Kern der Bibel, die wichtigste Anleitung zur Lectüre derselben, den wahresten Ausdruck ihrer eigenen Ansicht von Religion und Frömmigkeit.

Ist ein Christ der Meinung, daß nur Ein wahres Glaubenssymbol möglich, und daß nur Ein authentischer, autorisirter Ausleger dunkler oder vieldeutiger Stellen der Bibel auf Erden vorhanden sey, so ist er ein römisch-katholischer Christ.

[redacted]

Ist er dagegen der Meinung, jedes Glaubenssymbol sey nur insofern wahr, als es mit der heil. Schrift übereinstimme, und werde also nur unter dieser Bedingung und Voraussetzung gebilligt und angenommen; und jeder Christ sey für sich berechtigt ein anderes anzunehmen, daferne er im Stande sey, seine abweichende Meinung durch die heil. Schrift für sein Gewissen befriedigend zu erweisen; so ist er ein evangelischer, oder wie man es auch nennt, ein protestantischer Christ — im weitesten Sinne des Worts: denn er ist der Gesinnung nach in der That ein Evangelischgesinnter, wenn er auch nicht in äußerer kirchlicher Gemeinschaft mit solchen Protestanten steht, die in ihren Kirchenglauben Lehrsätze aufgenommen haben, die er nicht gutheißt, und die er für wichtig genug hält, um deßhalb sich zu separiren. Schließt er sich aber (welches er ungeachtet mancher Verschiedenheit der Meinung auf sein Gewissen thun kann) an die öffentliche, vom Staate anerkannte Kirchengesellschaft der Protestanten an, so ist er ein Protestant in dem engern Sinne des Wortes.

Aber darf der Lehrer einer protestantischen Kirche, welche im Staate die Erlaubniß oder das Recht hat zu existiren, nach seiner, von der Kirchenlehre abweichenden Ueberzeugung lehren? und wenn eine besondere Erlaubniß hiezu erforderlich ist, ertheilt diese die Kirchengesellschaft für sich? oder ist, wie die ganze Kirche

eine Staatsanstalt ist, die Beibehaltung, Veränderung oder Verwerfung der bisherigen Kirchenlehre unbedingt dem Willen der Staatsgewalt überlassen? Die Erörterung dieser Fragen führt nothwendig auf die Grundsätze und Verhältnisse zurück, nach welchen und in welchen protestantische Kirchen entstanden sind.

Durch die Reformation erfolgte ein eigentlicher Abfall von der hergebrachten Kirchenregierung, dem Pabste und den Bischöffen. Auch darf man, wenn sogar die Geschichte hierüber kein Zeugniß ablegte, als ausgemacht annehmen, daß von diesem, in größerem Umfange gelungenen, Aufstande gegen den positiv rechtmäßigen Oberherrn, den Pabst, die Gewalt dieses sichtbaren Kirchenhaupts oft mit neidischen Augen werde betrachtet worden seyn, besonders von den weltlichen Herren der Länder. Es war eine eigene Abtheilung in das Weltliche und Geistliche! Mit leichter Mühe konnte bewiesen werden, daß dieses Weltliche dem Geistlichen, dieses Geistliche dem Weltlichen unterworfen seyn müsse. Beides war ein Aeußerliches. Das äußerliche Bekenntniß, der äußerliche Dienst in Cerimonien und Gebeten, machte den rechten Unterthan des geistlichen Reichs. Das äußerliche Anerkennen der Herrschaft des weltlichen Regenten, der äußerliche Gehorsam gegen seine Gesetze machte den rechten Unterthan im Weltlichen. Kein Wunder indessen, daß das geistliche Regiment in seiner Ausartung nicht blos unter

[redacted]

den Denkern, auch unter den Wohldenkenden eifrigere, herzlichere Feinde fand, als in gleichem Falle das weltliche Regiment. Die Begriffe von christlicher Tugend, von seligmachendem Glauben, sobald sie mit größerer Klarheit erkannt und dargestellt wurden, konnten und mußten in dem stärksten Contrast mit dieser äußerlichen Tugend und mit diesem blinden Glauben erscheinen, und die heil. Schrift mußte die stärksten Waffen darreichen, einen solchen geistlichen Tyrannen anzugreifen und zu überwältigen, weil sie auf der innern Reinigkeit des Herzens unabänderlich besteht, und keine andere Tugend gelten läßt, als die aus solchem willigen und freudigen Gemüthe, welches das Gute um sein selbst willen, um Gottes und Christi willen liebgewinnt, entspringet; und weil sie behauptet, der aufrichtige Mensch, je sehnlicher sein Wunsch sey, willigen und vollkommenen Gehorsam zu leisten, werde um so lebhafter der großen Schwierigkeiten sich bewußt, die er hierbei in sich und außer sich findet, und es entstehe daher in ihm das dringende Bedürfniß, da er für sich nicht stark genug sey und werden könne, über diese Schwierigkeiten zu siegen, irgend ein anderes wirksames Mittel zu erlangen, durch dessen Hülfe er mit Zuversicht und Ruhe auf dem bessern Wege wandeln könne.

Indem man, durch die heil. Schrift belehrt, auf der einen Seite erkannte und fühlte, daß eine Huldi-

gung der Herzen, eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit zu dem reinen Gottesdienste erfordert werde, so gestand man auch auf der andern Seite in schuldiger Aufrichtigkeit, daß man noch weit von diesem Dienste entfernt sey. Ein Glaube also, wornach dasjenige, was unstreitig das Beste und Gottwohlgefälligste sey, in Erfüllung und Ausführung gebracht werden kann, mußte die Quelle der Zuversichtlichkeit und Freudigkeit, der vesteste Grund aller Hoffnung höherer Seligkeit werden. Diesen Glauben zu pflanzen, meinten die Evangelischen, sey der Hauptzweck des Evangeliums von Jesu Christo. Durch die Predigt dieses Evangeliums werde, unter Gottes segnendem Beistande, derselbe in dem Menschen erzeuget, und aus diesem Glauben erstehe der Baum des Lebens, mit Früchten der Dankbarkeit geschmückt; der Christ ergreife nun mit lebendiger Hoffnung das ewige Leben, weil er nicht zweifeln könne, er müsse zu demjenigen berufen seyn, wozu ihn sein Ernst und Fleiß in guten Werken führe, nemlich zu immer steigender Vollkommenheit.

Wie nun aber jene äußerliche Kirchengewalt aufgehoben war, trat der Fall ein, daß die neue christliche Gesellschaft, welche sich nach dem Evangelium reformirt hatte, ohne sichtbare Leitung sich befand. Mancher behauptete ehrlich: nur Jesus Christus soll durch sein Wort und Geist regieren. Sichtbar Niemand, oder

Jeder, der nach seinem Worte und mit seinem Geiste leitet in alle Wahrheit, zu aller Gott und Menschen gefälligen Tugend. Indessen konnte man nicht läugnen, daß die Apostel schon eine gewisse Ordnung eingeführt hatten, in welcher und nach welcher das Evangelium gepflanzt, verbreitet und unterhalten wurde. Man ließ es daher nicht nur geschehen, man freute sich mit Recht darüber, daß fast überall, wo kein Kirchenregiment mehr vorhanden war, die Staatsgewalt sich desselben bemächtigte: denn wenn die Erhaltung und Beförderung äußerlicher Ruhe und Ordnung eine obrigkeitliche Pflicht ist; wie viel mehr muß es der christlichen Obrigkeit Pflicht seyn, der Seelen ewige Wohlfahrt, so viel an ihr ist, zu gründen und zu befördern! Nach Maaßgabe ihrer Einsichten, ihrer Ueberzeugungen von einer Kirche Christi bildeten sie nun für ihre Unterthanen ein Kirchenregiment.

Das vorige Kirchenregiment hatte vieles von demjenigen an sich gezogen, was eigentlich zu den Befugnissen der weltlichen Behörde gezogen werden sollte; aber, weil man sich einmal gewöhnt hatte, manche Dinge als geistliche Angelegenheiten zu betrachten, so ließ man alles in seinem bisherigen Umfange durch eigene Behörden, im Namen des Staats, ausüben, und das evangelische Kirchenregiment, wie es von den Regenten constituirt wurde, bekam mehr Gewalt, als

es nach streng evangelischen Grundsätzen zu nehmen berechtigt wäre.

Nach dem Inhalt und Umfang solcher Kirchenverfassungen, und nach den Verhältnissen, welche hiernach zwischen Kirche und Staat, zwischen Lehrern der Kirche und Gliedern derselben statt haben, müssen die oben aufgeworfenen Fragen beantwortet werden.

In Ansehung der pfälzischen reformirten Kirche ist die Kirchenrathsordnung Kurfürsts Friedrichs III. von 1564 die wichtigste Urkunde zur Bestimmung ihres Verhältnisses zum Staate, ihrer von diesem erhaltenen Befugnisse, und ihrer eigenen schriftmäßig befundenen Maasregeln, wornach sie reine christliche Lehre und Wandel unter ihren Gliedern zu erhalten und fortzupflanzen berechtigt und verpflichtet ist. Denn ihre Restitution durch den westphälischen Frieden (Art. V. §. 31. und für die Pfalz mit Beziehung auf Art. V. §. 13.) bestand, außer der Zurückgabe und Versicherung ihres Kirchenguts, hauptsächlich in der, durch keinen andersgläubigen Landesfürsten von Rechts wegen zu beschränkenden Freiheit, nach dem wesentlichen Inhalte dieser Kirchenrathsordnung ihren Zweck zu verfolgen. Hiernach ist sie, kraft eines Reichsgrundgesetzes, zu einer eigentlichen Landes- oder Staatskirche erhoben worden, ohne deswegen eine sogenannte herrschende Kirche, die Staatskirche zu werden, indem kein durch den westphälischen Frieden sanctionirtes Landesgesetz das Reforma-

tionsrecht der pfälzischen Fürsten, nach dessen von nun an reichsgesetzmäßigem Umfang, beschränkt hat. Die nach dem westphälischen Frieden von den beiden reformirten Kurfürsten, Carl Ludwig und Carl, ergangene kirchliche Verordnungen gründen sich insgesammt auf diese Kirchenrathsordnung, und namentlich die Presbyterialordnung von 1681, die Conventsordnung von 1683, und die Inspectionsordnung s. d. Daher, wann die den reformirten Unterthanen in der Pfalz auch durch die Maximilianische Religionsdeclaration vom 9. Mai 1799 zugesicherte Religions- und Gewissensfreiheit nicht eine unbestimmte, wenig fruchtende Freiheit seyn sollte, so mußte, wie auch geschehen ist, durch die namentliche und förmliche Anerkennung oberwähnter Ordnungen, die reformirte pfälzische Kirche in den unbeschränkten Gebrauch, der ihr hiernach zustehenden Mittel zur Erreichung ihres Endzweckes eingesetzt werden.

Nach jener Kirchenrathsordnung nun, soll der Kirchenrath die Kirchendiener darauf verpflichten (Cap. 5. §. 2.), „daß sie ihren besten müglichen Vleiß fürwenden, damit die christliche Kirche mit rechtschaffner, gesunder, göttlicher, prophetischer und apostolischer Leer, und nit mit Menschenträumen und Satzungen, unterrichtet und geleert werde." Der heidelbergische Catechismus und die Kirchenordnung wurden zwar, nach Cap. 4. §. 8. jedem Kirchen- und Schuldiener übergeben, ersterer, „um ihn jung und alt fleißig ein-

zubilden;" leztere, „um in Cerimoniis derselben gemäß sich zu verhalten, und dar wider nichts, auch keine Neuerung, weder in Leer noch Cerimoniis fürzunemen;" aber beide wurden ihnen vorher „fürgelegt, und von ihnen begehrt: ob sie dieselben approbiren, oder, was sie darinnen zu strafen?" und Cap. 8. §. 4. wird den beiden kirchenräthlichen Commissariis, welche die in jeder Classe jährlich im Monat Mai zu haltende Synode zu dirigiren haben, zur Pflicht gemacht, ipso facto zu declariren, daß weder dieser Catechismus, noch diese ganze Kirchenordnung für unverbesserliche, ewige Norm gelten solle. Es heißt: „Do aber einer ein Zweiffel in einigen Puncten fürzutragen hätte, der soll freundlich solchs anzuzeigen ermanet, freundlich gehört und mit Ihm davon conferirt werden." — Nach diesen ächt evangelischen Grundsätzen lautet auch der Kirchenräthe Eyd (Cap. 16.), nach welchem „sie dran sein und verschaffen sollen," daß die reine Lehre des Worts Gottes unverfälscht, nach prophetischer und apostolischer Lehr- und Erklärung der uralten Kirchen, so in den dreien symbolis, apostolico, Nicaeno et Athanasiano, begriffen, für euch selbst, auch von unsern Kirchen- und Schuldienern gefördert, gepredigt und gelehrt, fürgesetzt und erhalten werde. Hiernach hatte also die Kirche den heidelbergischen Catechismus als kein symbolisches Buch in dem engern Sinne des Worts zu erkennen, und selbst das sogenannte Symbo-

[redacted]

lum apostolicum nur in der Voraussetzung seine Uebereinstimmung mit der heil. Schrift. *

Nach Cap. V. §. 3. sollen die Kirchendiener „in Auslegung der heil. Schrift nit unnötige, unordentliche, auch zur christlichen Erbauung und Besserung undienstliche Materias fürnehmen, sondern ein jeder aus biblischer Schrift dasjenige, was seiner bevolhenen Kirchen gemeß, gut und zur Seligkeit nutz und nothwendig ist, erwälen, fürtragen, auslegen, daraus leren,

---

* Zacharias Ursinus, der Hauptverfasser des heidelbergischen Catechismus, äußert sich hierüber in seinen „Explicationes Catecheticae" herausgegeben von Dav. Pareus, Neustadter Ausgabe von 1603 bestimmt und merkwürdig pag. 158.

„Symbolum apostolicum aliis symbolis antecellit longe autoritate: 1. quia fere totum ipsius scripturae verbis constat. 2. Quia omnibus aliis symbolis est antiquius, et vel inde ab apostolis, vel ab ipsorum discipulis et auditoribus, viris apostolicis, ecclesiae est traditum, et per manus ad nos usque propagatum. 3. Quia fons est et regula aliorum symbolorum, quae ejus declarandi causa ad vitandas haereticorum fraudes et corruptelas, in synodis universalibus et oecumenicis, ecclesiae totius consensu edita et approbata fuerunt.

Certum est nec angelorum nec hominum, ecclesiam habere potestatem condendi novas leges de cultu Dei, aut novos articulos fidei obligantes conscientiam. Id enim est solius Dei. Nec Deo propter ecclesiae, sed ecclesiae propter Dei testimonium credendum est."

ermanen, trösten und strafen; und soll aber überdem, Cap. 13. §. 5. das Volk zu vleissige anhörung, Selbstlesung und Betrachtung göttliches Worts, altes und neues Testaments, adhortirt werden." Der Lehrer selbst aber ist verbunden, und zwar am bestimmtesten nach der Inspectionsordnung p. 5. „nicht allein den heidelberg. Catechismus Jung und Alt bekannt zu machen und zu erklären, sondern auch, so oft es der Text ohne das mitbringt, mit sonderm ernst und fleißig zu allegiren, zu accommodiren, und gleichsam seine Predigten damit zu confirmiren, auf daß man den vielfältigen Nutzen um so viel mehr greifen und spüren, und er den Leuten desto lieber, angenehmer und tröstlicher werde."

In einer solchen Kirche nun, deren Grundsätze in Absicht auf reines Christenthum und dessen ächte Urkunden, in Absicht auf Kirchenlehre und Kirchenlehrer, deren Verhältnisse zum Staate endlich nach den obigen authentischen Angaben positiv bestimmt sind, darf sich der öffentliche Lehrer herausnehmen, abweichend von dem Lehrsystem, wie es in dem Heidelberger Catechismus vorgetragen ist, seinen Religionsunterricht zu ertheilen? Die Kirche wird es ihm nicht gestatten; und der Staat, dessen Gewalt über die Kirche, gelte sie auch in vielem Betrachte als eine Staatsanstalt, doch nicht unbeschränkt ist, kann von Rechts wegen die Befugniß dazu nicht ertheilen; vielmehr hat die Kirche das

Recht, seine Hülfe gegen die Willkühr ihres Lehrers aufzurufen, wozu der Kirchenrath zunächst Namens des Staats und der Kirche autorisirt und verpflichtet ist.

Aber weil dieser Kirche nach ihren positiven Grundsätzen und Lehren das Recht zusteht, eine andere Darstellung ihres Kirchensystems, als die in dem Catechismus enthaltene, anzunehmen, und als Lehrform einzuführen, soll man nicht eifrig beflissen seyn, den mangelhaften, der richtigern Einsicht des Zeitalters unwürdigen Catechismus abzuschaffen?

Seine Unvollkommenheit begehre ich nicht zu bezweifeln; er ist ja ein Menschenwerk. Aber eine wichtige Autorität, um dieß zuerst zu bemerken, spricht doch für ihn: die Autorität der nämlichen Männer, nach deren oben aufgewiesenen vernünftigen und liberalen Grundsätzen und Gesinnungen die Kirche gegründet und eingerichtet worden ist — und ist sein Inhalt so unvollkommen?

Ist nicht der Hauptinhalt seines sogenannten theoretischen Theiles dieser:

Herstellung und Sicherung der ursprünglichen, Gott und Menschen in Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam umfassenden Menschennatur — ist die Absicht und Verheißung des Evangeliums.

Die Erhebung des Menschen zu dem klaren Bewußtseyn seines sittlichen Zustandes durch die Vorhaltung des göttlichen Gesetzes und des eignen Verhält-

ein Glied von ihm, sein Eigenthum wird. Und dieß Vertrauen, diesen Glauben, daß Gott uns in und mit Christus alles geschenkt habe, was wir zur Beruhigung, zur Lebensfreudigkeit, zur furchtlosen Betrachtung des Todes und der Zukunft bedürfen, wirket Gott durch das Evangelium in dem heilsuchenden und aufrichtigen Gemüthe so gewiß, aber auch so unbegreiflich, wie er in dem wohlbereiteten Lande durch Sonnenschein und Regen und der Erde Kraft, das Saatkorn zur fröhlichen Erndte reif macht.

Die Fragen des religiösen Menschen über des Menschen Natur und Bestimmung, Freuden, Leiden und Schicksale werden in den Schriften, in den Urkunden, welche die Christen die heil. Schrift nennen, durch Geschichte und Lehre beantwortet. Diese Auflösungen haben die Verfasser des Catechismus nach ihrem Grade von Einsicht, aus ihrem Standpunkte in ein System gebracht, und sich überzeugt gehalten, daß auf diese Weise jene höchst interessanten Fragen befriedigend beantwortet seyen. Indem nun unsere Kirche ein solches System, hergeleitet aus jenen Schriften und gegründet auf sie, für das beste hielt und hält, so gebeut sie zwar ausdrücklich das Zurückgehen auf die Quelle; aber daneben will sie, daß diejenigen, welche Lehrer in der Kirche sind, jene Kirchenlehre wirklich mittheilen und anwenden. Sie sey norma docendi für sie, wenn sie auch nicht norma des Glaubens seyn könne! Ein in

[redacted]

so unzähligen Fällen bewährtes Mittel soll nicht ungebraucht bleiben; und zwar soll es mit Treue geschehen, nicht mit einer willkührlichen Unterordnung der verschiedenen Theile dieses Kirchenglaubens; denn sonst kann man ja nicht gewiß seyn, ob nicht der Mangel an Wirkung daher rühret, weil man die Lehre nicht in ihrer Eigenthümlichkeit aufgestellt hat. Kommt einmal der Mehrtheil der Gemeinde dahin, daß er dieß Symbol seiner Religion nicht mehr für das bessere will gelten lassen, so wird ein anderes kommen. Der Lehrer ist an das Symbol gebunden; aber er darf, er soll, er muß über seine Gründe nachdenken, seines Geistes sich innigst bewußt werden, damit er im Geiste der Männer, die dieses System aufgestellt, lehren, ermahnen, trösten könne. So wie es nun aus und durch die heil. Schrift bestehen soll, so soll und darf er, indem er es ehrlich darstellt, auch bekennen, in wieferne es nicht mit der heil. Schrift übereinstimme; in wie ferne es hie und da, fortgerissen von der Leidenschaft der Partheisucht, zu hart und nicht in dem sanftmüthigen Geiste des Evangeliums sich ausgedruckt habe. Wie sollte es gegen das Gewissen streiten, einen Menschen (das Buch gilt ja hier für den Menschen!), der manche von der meinigen abweichende Meinung heget, aber übrigens sehr rechtschaffen und fromm ist, durch meinen Mund reden zu lassen? Und wie gewiß ist es, daß noch so verschiedene Antworten auf die Fragen,

welche den religiösen Menschen interessiren, die Sache selbst nicht aufheben, und daß das Resultat der Auflösung ist: daß man, gleich wie Er heilig ist, heilig seyn, und das ewige Leben ergreifen müsse. Indem also dieses Buch zur Entwickelung der Keime der Frömmigkeit benutzt werden soll, so ist des Lehrers erstes und letztes Geschäft, begreiflich und fühlbar zu machen, wie durch die ganze Darstellung Vertrauen und Zuversicht, Liebe und Dankbarkeit, welche sich durch Bestreben nach Rechtschaffenheit offenbaret, ausgedruckt werde, und eben dadurch auch in Andern erweckt werden solle und könne. Denn aus dem Buche spricht stark und eindringlich mit siegender Gewalt der veste, zuversichtliche Sinn des Frommen, und jeder Ausdruck des wahren Ernstes, des innigen Gefühls trift und dringet ein, wenn er auch etwas auffallend, oder auch etwas anstößig erscheinen sollte. Die Buchstaben zum Götzen zu machen, war des Buches Absicht nicht, und wenn es geschieht, ist es seine Schuld nicht; dieß geschieht überall und mit jedem viel geltenden Buche über solche Gegenstände. Denn dieß ist der Erbfeind aller Religionssecten, daß, wenn sie einmal vorhanden und in ihrem Systeme organisirt sind, die Trägheit und der Eigennutz und überhaupt die böse, verkehrte Gesinnung, den Geist aus dem Buchstaben jaget, und einen elenden Geist in den hohlen Buchstaben fahren läßt, der Farbe, des Worts

[redacted]

und des Tons des Verdrängten sich anmaßet, um von der Gesellschaft, deren äußeres Glied man ist, zu scheinen, dem Tadel und Vorwurf des Guten und Treuen zu entgehen. Und endlich: wie ist die Gesinnung und die Stimmung der eigentlichen Glieder der Kirche, d. h. solcher, die in der That ihr noch angehören?

Mit Anliegen und oft wiederholter Aufmerksamkeit habe ich denselben zu erfahren getrachtet, und ich dünkte mir stets dieß zu vernehmen: „Nehmet das Buch des Zutrauens und der Liebe nicht weg! den Freund und Tröster unserer Väter, wenn er schon altfränkisch aussieht, manche abgekommene, wie ihr meint, überflüssige und irrige Meinungen heget und pfleget, verstoßet ihn nicht! Er erwecket so kräftig und herrlich unser Inwendiges, weil sich unser Gemüth in Zutrauen und Liebe gegen ihn aufthut. Jeder andere ist uns gegen ihn ein Fremdling; in der Gemeinschaft mit ihm werden wir Jesu Christi, des Anfängers und des Vollenders des Glaubens, theilhaftiger und froher. Ihr redet von Tugendlehren, von Uebungslehren, die richtiger und zweckmäßiger seyen zu unserer Vervollkommnung. Aber, so wie bei uns die Rede nicht davon ist, ob man und warum man tugendhaft seyn müsse, so ist unser Anliegen lediglich, wie die Kraft dazu in uns erwecket und vermehret, wie die Trostlosigkeit und Verzagtheit beim Anblick des Unrechten besieget, und besonders die Ver-

suchungen der eignen selbstsüchtigen Regungen unterdrückt oder überwältigt werden können.

Sehet, dieß Buch haben unsere Ureltern als eine Quelle der Belehrung, des Trostes, der Freudigkeit in guten Werken, der Zuversicht auf jede Zukunft angesehen. Oeffnet es unserm Verständniß; erkläret, applicirt es uns und unsern Kindern, wie ihr etwa sagen und deuten würdet, was ein guter und frommer Freund unserer Väter über das Wichtigste gesagt hätte. Wir setzen voraus, daß ihr das Buch kennet, verstehet und auch lieb habet, und daß ihr also aus Ueberzeugung und aus Herzensgrunde saget: er meinte es gut, da er so sprach, wenn er sich auch irrte; denn er wollte durch dieß alles Euch zu Gott, zur Heiligung Euers Willens, in kindlichem Vertrauen, in guter Zuversicht führen. Verkehret und verdrehet seinen Sinn nicht; wir verlassen uns hierin auf Eure Redlichkeit; dazu und in dieser Zuversicht nehmen wir Euch, als unsere Lehrer auf!"

So prüfe nun jeder sich und das Buch und das Verhältniß, in welches er treten soll: alsdann trete er zurück, oder er thue, was verlangt wird und er zusaget!

[redacted]

Ueber

die Erscheinung des Kohlenstoffes in den Gebirgen.

Aus einer klaren und aufrichtigen Betrachtung der Natur, ergeben sich Anschauungen des Einzelnen im Allgemeinen, und aus einer richtigen Induction, die von der Natur selbst zu Stande gebracht wird, entspringen Sätze, die uns zu einer Erkenntniß derselben in ihrer Ganzheit bestimmen. — Das Erklären und Deuten der Erscheinungen aus gewissen Ursachen führt uns entweder in einem Kreise herum, oder das Zurückkommen auf eine unbekannte Kraft ist das letzte Resultat der Unwissenheit. Untersuchungen, die eine solche Erklärungsmaxime verfolgen, nehmen die Natur nicht wie sie ist, sondern ihrer Hypothese gemäß, damit in ihnen aufgestellt werden möge, was man vorher durch die Untersuchung in die Natur gelegt hatte.

Wir wollen diesen Weg zu vermeiden suchen, angelegentlichst strebend, die Natur so zu erkennen, wie sie sich uns darlegt, um rein empirisch, das Endliche als solches im Unendlichen aufgenommen, zu begreifen. Unser Ziel sey demnach reine objective Darstellung der Natur in ihrem Daseyn. Ein Erkennen in Theorien, wo diese empirische Erkenntniß a priori deducirt werden soll, gleichsam, als könne diese endliche Erkenntniß eine unendliche werden, ist vor allem bei geognostischen Darstellungen zu vermeiden. Hier soll bloß eine klare Zusammenstellung der Erscheinungen Aufschluß über die innere Natur der Erde geben: So untersuchend ist es wichtig, die verschiedenen natürlichen Körper, welche unsere Erde ausmachen, in allen ihren verschiedenen Verbindungen und Verhältnissen zu einander darzulegen; aus einer solchen Zusammenstellung entspringt am Ende dennoch eine Idee.

Merkwürdig sind besonders die Bestimmungen von der Erscheinung der organischen Ueberbleibsel in der anorganischen Natur, wenn sie vollständig unter einander und in ihren Verhältnissen zu der organischen Natur überhaupt dargestellt wären. Diese Reste der organischen Natur sind zum Theil nur Spuren, und tragen der äußerlich erscheinenden Materie nach bloß als fremdartige, von Organität entlehnte Gestalten bei irgend einem Fossil, das auch sonst noch unter mannigfaltigen anderen Formen erscheint, vorkommend, die Natur

[redacted]

der Organität an sich. Dieses sind die eigentlichen Versteinerungen, wie das Holz z. B., bei mehreren Kiesel- und die Muschelversteinerungen bei den Kalkgattungen vorkommen. Außer diesem finden sich aber noch Reste aus dem Thier- und Pflanzenreiche, die Spuren ihres ehemaligen organischen Daseyns in Materie und Form an sich tragen, und zwar so, daß zwischen diesen und denen vorhin genannten Versteinerungen ein deutlicher Uebergang nicht zu verkennen ist. Viele Kalkgebirge sind nur durch Muscheln geworden. So bildet sich noch jetzt im Piemontesischen ein Kalkhügel aus Muscheln, die kalkiger Natur sind, und auf diese Weise versteinert werden. Corallenbänke und dergleichen gehören auch hierher.

Aus dem Pflanzenreiche finden wir solche Reste häufig. In manchen sind Form und Materie noch leicht als dieselben, die sie im organischen Reich waren, zu erkennen, wie z. B. das bituminöse Holz. Von da gehet es aber immer weiter aufwärts bis zu denen Steinkohlen mit blätteriger Textur und muscheligem Bruche, so daß es immer schwerer wird der Form nach, wenn auch in der Materie organische Reste zu erkennen sind. Von der Idee geleitet, daß eine durchgeführte Bestimmung dieser Reste sowohl in ihren Verhältnissen unter einander, als auch zur organischen und anorganischen Natur überhaupt, etwas Vorzügliches und Vollendetes seyn müsse, habe ich mich jetzt nur auf die

Angabe der Verhältnisse, unter denen die Steinkohlen und die mit diesen verwandten durch Kohlenstoff characterisirten Gattungen der Fossilien vorkommen, beschränken müssen, aber auch daraus schon wird sich ein ziemlich klares Resultat über die Erscheinung des Kohlenstoffs in der anorganischen Natur ergeben, wodurch zugleich die Beziehung, in der diese Reste sowohl, als auch die gesammte anorganische Natur mit der Vegetation stehen, gegeben ist. Ferner wird sich ein Punkt andeuten lassen, wo wir den Kohlenstoff in einem Zustande antreffen, worinn sich die oxydirte und desoxydirte Reihe derselben zu vereinigen scheinet.

Die Mannigfaltigkeit der Fossilien und das verschiedene Vorkommen einer und derselben Qualität in andern Umgebungen, ferner die verschiedenen Structur- und Lagerverhältnisse lassen auf die successive und periodische Bildung der Fossilienmasse schließen.

I. Zuerst nehmen wir bloß chemische, innige Niederschläge wahr, wo heterogene Theile in kleinen fest verbunden, auf ihren großen Lagerstätten keine Absonderung und Schichtung zeigen, wie der alte Granit. Findet man sie allenfalls auch geschichtet, so hat beständig die erste Beobachtung statt. Zu dem Character der eben bemerkten Fossilien gehört ferner, daß ihre große Lagerstätten von denen aller übrigen im Großen vorkommenden Fossilien bedeckt werden,

[redacted]

jedoch nur so, daß diese Bedeckung nicht an den höchsten Punkten Statt hat, wo die unteren Gebirgsschichten wieder zum Vorschein kommen. Diese so gelagerten Massen, scheinen als die ältesten eigenthümlich characterisirt, wo sie denn bei der größten Expansion der Materie und der darauf erfolgten ersten Contraction derselben, vermöge des hohen Niveau's ihres Ausgehenden nur entstehen konnten. In der Folge können wir noch mehr nachweisen, wie stets mit einem ab- oder zunehmenden Niveau des Ausgehenden der Lagerstätten auch ein diesem correspondirender Stand der flüssigen Materie gegeben ist. In denen eben characterisirten ältesten Gebirgen finden sich noch keine Ueberbleibsel der Organität; sie bildeten sich vor allem Bewohntseyn der Erde, als sich noch die schwerer auflößliche Erdreihe, Kiesel, Thon und Talk, vorzüglich, und in großen Massen niederschlug. Vorerst läßt sich deßhalb auch, durch unmittelbare Betrachtung, weder ein Zusammenhang dieser Gebirge mit der Vegetation nachweisen, noch etwas von dem Daseyn des Kohlenstoffs bestimmen.

Was das Verhältniß der Gebirgsarten unter sich betrifft, die wir in einer Abtheilung, die eine Periode genannt wird, zusammenstellen, so ist zu bemerken, daß mit der Abnahme des Niveau des Ausgehenden, nicht immer die jüngere angezeiget wird.

Eine merkwürdige Erscheinung in der Lagerung der Gebirgsmassen ist die, daß offenbar später entstandene Schichten, indem sie auf den andern liegen, mit übergreifender Lagerung, über das geendigte ältere Lager hinweggehen, und so bei späterer Entstehung in einem höheren Niveau als die unter ihnen liegenden Schichten ihre Endigungslinie bestimmen. Gebirge, die unter solchen Verhältnissen vorkommen, heißen Trappgebirge, und in den ältesten Formationen characterisiren sich als Urtrappgebirge Hornblendegestein, Hornblendeschiefer, uranfänglicher Grünstein, Grünsteinschiefer und ein porphyrartiges Gestein.

Dieses eben erwähnte Lagerungsverhältniß kommt nicht allein bei diesen eben angegebenen Gebirgen, sondern um vieles ausgezeichneter noch in anderen Perioden vor, so daß in einer derselben, vermöge des hohen Standes der expandirten Materie, der sich durch das hohe Niveau des Ausgehenden solcher Trappschichten nachweisen läßt, und vermöge der Mächtigkeit und Verbreitung solcher Gebirge, eine eigene Entstehungszeit dafür angenommen wird. — Wie der Urtrapp sich im Urgebirge schon deutlich zeigt, so auch der Uebergangstrapp im Uebergangsgebirge. Aber in der Flözperiode tritt die Flöztrappformation unter allen Trappgebirgen am mächtigsten und deutlichsten hervor, weshalb auch

[redacted]

die zu ihr gehörigen Gebirgsarten im System als eine eigene Classe bestimmt sind.

II. Außer jenen innig gemischten Bildungen der Fossilien nehmen wir andere wahr, die, ob sie gleich nicht für grobe mechanische Niederschläge gelten können, doch nicht mehr als chemische angesehen werden dürfen, und bei einer neuen Anhäufung der Flüssigkeit, wobei schon mechanische Auflösung Statt hatte, so wie wir sie jetzt finden, niedergelegt worden sind; wie der Uebergangskalk, Uebergangstrapp und die Grauwacke. Diese Bildungen stehen in der Mitte, zwischen der Periode der bewohnbaren und unbewohnbaren Erde, und machen, wie in den Lagerungsverhältnissen, so in Bezug auf die Reste aus der organischen Natur, den Uebergang aus den Urgebirgen in die Flötzgebirge.

Die Reste der Organität in diesen Uebergangsgebirgen sind Ueberbleibsel von Thieren, die auf dem niedrigsten Standpunkte der Thierheit stehen: Zoophyten und Meergeschöpfe, welche die Natur nicht mehr lebend aufweißt. In dem letzten Gliede der Uebergangsgebirge, in der Grauwacke, die ihre jüngere Entstehung durch das Vorkommen der Entrochiten, Muscheln, Schnecken und Hölzer, die man am Harz sehr tief in ihr ersunken documentirt hat, tritt zuerst der Kohlenstoff deutlich in der Kohlenblende hervor. In dieser Kohlenblende kommt aber

die Kohle schon desoxydirt, ohne eine Spur von Bitumen vor, so daß wir unmittelbar keine Entstehung aus der Vegetation bei ihr nachweisen können. Diese Lager von Kohlenblende sind besonders für die Grauwacke characterisirend, so wie auch die Abwechslung dieses Gesteins mit dem Grauwackenschiefer, ferner das immer mehr Mechanischwerden der Niederschläge desselben ausgezeichnet bestimmen, wodurch alsdann zugleich auch eine Verwandtschaft dieser Gebirgsart und des alten Sandsteins bemerkbar wird. In dem Sandsteine lassen sich auch sonst noch viele Aehnlichkeiten mit der Grauwacke auffinden.

III. Nach diesen nun bestimmten zwei Hauptformationen haben wir zu einer dritten nicht minder ausgezeichneten das Verhältniß der kohlenstoffhaltigen Fossilien in ihr anzugeben. Diese ist die Flötzformation, in der vor allem das Vorkommen der Steinkohlen zu bestimmen ist.

Als das erste Glied der Gebirgsarten dieser Reihe müssen wir den Sandstein annehmen. In vielen seiner Verhältnisse schließt sich dieses Gestein unmittelbar an die Grauwacke an, von der es oft sehr schwer zu unterscheiden ist.

Das ganze Gebirge des Sandsteins, wie aller übrigen Flötzgebirgsarten besteht durchgehends aus mechanischen Niederschlägen, die, wie es scheint, beim Sandstein insbesondere, vorhergegan-

[redacted]

genen zerstörenden Revolutionen ihr Daseyn zu verdanken haben. Die Bindemittel, wodurch die mechanischen Theile des Sandsteins zusammen gehalten werden, sind Thon, Eisenocker u. dgl.

Bei einer genauern Betrachtung der Sandsteingebirge, können wir deutlich drei verschiedene Formationen bestimmen, von denen die erste das bekannte Rothetodtliegende, das an dem Harz auf dem Grauwackenschiefer liegen soll, ist. Die zweite Formation ist der bunte Sandstein, der in Thüringen und überhaupt in allen den Gegenden, wohin sich das Flözgebirge erstreckt, vorkommt. Thüringen führen wir insbesondere an, weil dorten auf dem Kupferschieferflöz, das zwischen dieser und der ersten Formation liegt, Bergbau getrieben wird; und dieses Kupferschieferflöz gehört eigentlich der Kalkformation an, die zwischen den eben genannten Sandsteinformationen liegt.

Es ist dieses Flöz eine überaus merkwürdige Erscheinung für die Bestimmung der Steinkohlenformationen. Wir werden es nemlich bald als eine solche eigenthümlich characterisirt finden.

Schon durch das Vorkommen im Kalk, noch mehr aber durch das Bitumen, womit dieser Schiefer durchdrungen ist (das sein Daseyn nichts anderem als den Fischen, deren Gestalten in Abdrücken noch in dem Schiefer aufbehalten sind, verdankt), ist der

Ein eigenthümliches Gebirge erkennen wir als ein solches, theils durch die Art seiner Lagerungsverhältnisse zu den übrigen Gebirgen, theils durch seine einzelnen Flözschichten, wodurch es sich bestimmt.

Treffen wir nemlich bei einem Gebirge die eben bemerkten zwei Verhältnisse so beschaffen an, daß sie von denen aller übrigen Gebirge abweichen, so können wir, sie zusammenfassend, daraus die Eigenthümlichkeit und Einheit dieses Gebirges vorläufig bestimmen, und wir sind alsdann berechtigt, das Gebirge selbst als eine eigene Formation anzusehen.

Lagerung in den Mulden und in den tieferen Punkten der Vorgebirge in den Gebirgsbusen, besonders solcher Gebirge, die bergigtes Land bilden, ferner eine eigenthümliche Umlagerung um einzelne Gebirge, vorzüglich um Porphyrkuppen, ist charakteristisch für Steinkohlengebirge.

Bei der unmittelbaren Anlagerung an den Porphyr, könnte man glauben, es sey hierdurch das relative Alter bestimmt. Allein dieser Schluß wäre irrig: der Porphyr, als das jüngste Urgebirge mußte bezüglich auf das Niveau seines Ausgehenden am tiefsten liegen; da nun die Uebergangsgebirge gar nicht von allgemeiner Verbreitung sind, so mußten sich offenbar die Flözschichten an vielen Orten unmittelbar an die jüngeren Urgebirge anlagern, und somit ist aus dieser Anlagerung keineswegs das relative Alter der

[redacted]

Steinkohlengebirge gegeben. Indem aber die Steinkohlen größtentheils zunächst an den Porphyr gelagert sind, ist aus diesem so viel gewiß, daß vor der Bildung jener sich keine anderen Flötzschichten mit einer solchen Höhe ihres Ausgehenden gebildet haben; dem ohngeachtet aber finden wir dieses Steinkohlenflötz nur sehr einzeln unter die übrigen Flötzschichten streichend. Weite Verbreitung haben deßwegen auch diese Steinkohlenformationen nie. Eine der mächtigsten ist die in Schlesien, die sich von Schweidnitz bis Waldenburg auszeichnet. Doch zieht sich auch hier keineswegs dieses Gebirge unter dem aufgeschwemmten Lande fort, wie dieses bei einer allgemein verbreiteten Flötzformation der Fall ist. Bei der Betrachtung dieser so ausgezeichneten Lagerung und Verbreitung, auf die Eigenthümlichkeit des Gebirges schließend, können wir diese noch näher durch eine characterisirende Gebirgsschwinde bestimmen.

Das Steinkohlengebirge besteht nemlich außer dem Fossil seines Namens, das oft nur sehr unbeträchtlich und in geringen Schichten darin vorkommt, manchmal wohl auch ganz fehlt, aus folgendem Gestein:

1) Aus Schieferthon;
2) mürbem, mitunter schon sehr glimmerreichem Sandstein;
3) Conglomerat von allen Nüanzen der Größe;

4) Verhärtetem Thon;

5) Mergel;

6) Kalkstein, der theils dicht, theils körnigt in einzelnen Flötzen vorkommt;

7) Thoneisenstein;

8) aus gemeinem Thon.

Mit diesen Gebirgsarten, die sehr mannigfach zusammengesetzt sind, wechseln nun Steinkohlenflötze ab, die von zwei bis drei Zoll bis zu acht Lachter Mächtigkeit steigen. Die in solcher Mächtigkeit vorkommenden Steinkohlenflötze führen besonders Grob- und Blätterkohle, jedoch auch wohl die Cannelkohle. Neben diesen aber erscheint unbestimmt die Schieferkohle, so daß sie sich etwas der Pechkohle nähert. Bei diesen Steinkohlen, wovon wir die zuerst angegebenen als die ältesten ansehen müssen, nehmen wir eine weiter gediehene Auflösung des ursprünglichen Stoffes wahr, als bei denen, die sich in den Flötztrapp- und aufgeschwemmten Gebirgen erzeugt haben. Bei der Grobkohle scheint uns das sehr deutliche Vorkommen der Tonarten wichtig.

Die Versteinerungen characterisiren ebenfalls das Steinkohlengebirge ganz eigenthümlich, nemlich die Sumpfpflanzen sind es vorzüglich, die in dem Schieferthon sehr ausgezeichnet als Abdrücke vorkommen. Dieses zusammengenommen mit seiner Lagerung in den Mulden, Busen u. s. w. wird uns

[redacted]

weiter unten zu einem Resultat führen. Dieses wird zur Characteristik des Steinkohlengebirges hinreichend seyn. — Die darinnen vorkommenden bituminösen Fossilien können wir mit Recht, bezüglich auf die, welche in dem Flötztrapp und aufgeschwemmten Gebirge hervortreten, als die erste Hauptformation der Steinkohlen ansehen. Ob nun gleich dieses eben bezeichnete Gebirge den Character der Einheit an sich trägt, so müssen wir dennoch, bezüglich auf die darinnen vorkommenden Steinkohlen, einen dreifachen Unterschied, welcher besonders ein periodischer in der Entstehung zu seyn scheint, angeben.

1) Zuerst finden wir Steinkohlengebirge, die metallführend sind. Dieses deutet vollkommen auf eine frühere Entstehung dieser Formation vor allen andern hin, und somit berechtigte uns diese Metallführung mancher Steinkohlen zu den jetzt näher zu bestimmenden Unterabtheilungen; wozu dann auch noch die Mannigfaltigkeit der Gebirge, wie in der Menge, so in der Abwechslung der Gebirgsarten, kommt.

Vor allen zeiget sich bei diesen metallführenden Steinkohlen der verhärtete Thon merkwürdig, der sich so oft porphyrartig und auch wohl als Thonstein characterisirt; bisweilen kommt wohl auch mürber Sandstein, vorzüglich jedoch der Kalkstein in diesen Gebirgen vor.

Diese Formation findet sich ohnweit Dresden, wo Bleiglanz-, Kupferkies- und Blendegänge das Steinkohlengebirge durchsetzen. In den Steinkohlen selbst ist noch zuweilen Kupfergrün und Kupferlasur eingesprengt.

Die dortigen Erze sind jedoch nichts weiter als geringe Spuren, die Anweisung zur Characterisirung geben. In Northumberland und Wallis und in den Schottländischen Steinkohlengebirgen zeigt sich dieses Verhältniß um vieles ausgezeichneter, so daß selbst beträchtlicher Bleibergbau auf den das Steinkohlengebirge durchsetzenden Gängen getrieben wird.

2) Andere Steinkohlengebirge sind ganz metallleer, und größtentheils aus mürbem Sandstein-Conglomerat und Schieferthon bestehend, scheinen sie von jüngerer Erzeugung als die eben beschriebenen. Es ist bei diesem Gebirge wohl zu beobachten, daß man nicht die Porphyrkuppen, um die sie herumgelagert sind, zugleich mit dem Steinkohlengebirge betrachtet. Hierher mögten wohl die Steinkohlen, die in den Niederungen des Böhmischen Riesengebirges vorkommen, gehören.

3) Die dritte Formation der Steinkohlen wären nun die Böhmischen, die wenigstens zum Theil hieher gehören; sie zeichnen sich durch die Art der Stein-

[redacted]

kohlen, vorzüglich aber durch ihre augenscheinliche Bildung aus Sumpf, woran das eigentliche Meer gar keinen Antheil hatte, aus.

Mächtige Lager von Moorkohlen sind das hauptsächlichste Erzeugniß dieser Bildung, die wir auch unter ganz ähnlichen Bestimmungen in der Flötztrappformation wieder finden.

Die durchs Vorhergehende ziemlich bestimmten Steinkohlengebirge haben, was ihre äußerliche Bildung angeht, kein ausgezeichnetes Ansehen, was auch vermöge ihrer oben angegebenen Lagerung nicht seyn kann; indem sie sich dieser gemäß dem flachen Lande nähern.

IV. Oben bei der Betrachtung der Ur- und Uebergangsgebirge, gaben wir die Bestimmung der Trappgebirge, ihre Lagerungs- und sonstigen Verhältnisse zu jenen ersten Bildungen an.

Aehnlich wie oben erscheint auch in der Flötzperiode ein Trappgebirge und zwar so ausgezeichnet, daß wir berechtigt sind, in der Gebirgskunde diese Bildungen als eine eigene Classe aufzuführen. Diese Gebirge werden unter dem Namen der Flötztrappformation durch folgende Gebirgsarten characterisirt:

1) durch den Basalt,

2) die Wacke,

3) den Grünstein,

4) den Mandelstein,
5) den Porphyrschiefer,
6) der Graustein,
7) den Basalttuff.

Außer diesen, die Flötztrappformation vorzüglich characterisirenden Fossilien, finden wir noch andere, die ihr ausgezeichnet angehören, nemlich den Thon, Sand und Gruß, Steinkohlen, Lager von Braunkohle, bituminöses Holz und Alaunerde, Sandstein, besonders quarzigten, Kalkstein und Thoneisenstein.

Dieses eben angegebene Vorkommen der Steinkohlen in einer besondern Gebirgsreihe, wie wir sie eben bestimmt haben, läßt gewiß auf einen großen Unterschied der Verhältnisse schließen, unter denen diese Steinkohlen, und die der ersten Formation vorkommen.

In einer ganz andern Bildungszeit erscheinend, sind sie wesentlich als eine zweite Hauptformation der Steinkohlen zu erkennen.

Die in der Trappformation vorkommenden kohlichten Substanzen sind vorzüglich Pechkohle, Stangenkohle und Braunkohle. Auch die Moorkohle, deren wir oben schon gedacht haben, ist hier anzumerken. Diese Steinkohle, die besonders auch in Böhmen vorkommt, ist entweder als die neueste Formation der eigentlichen Steinkohlengebirge anzusehen,

oder sie gehöret hierher. Diese Böhmische Moorkohle, die theils in die Braun-, theils in die Stangenkohle übergeht, auch sich wohl der Pechkohle nähert, ist bei ihrem Vorkommen im Großen mit Lagern von Thon und Thoneisenstein bedeckt. Einzelne Stücke von bituminösem Holz, die darin vorkommen, beweisen nichts gegen die Behauptung, daß sie ein jährlicher Absatz der Vegetation sey, wie Werner bestimmt hat.

Neben diesen Kohlenarten kommt nun auch noch bituminöses Holz, Holzerde, und zum Theil Alaunerde in der Flötztrappformation vor.

Diese kohlichten Fossilien und die genannten Gebirgsarten, die in der Flötztrappformation der Steinkohlen vorkommen, sind oft mannigfaltig mit einander verbunden, und die Wiederholung dieser Verbindungen ist oft äußerst merkwürdig. So findet man am Habichtswalde in Hessen, woran das Lustschloß Wilhelmshöhe liegt, eine solche Wiederholung, deren Zusammensetzung zuerst aus Sand, Thon und Basalt besteht; höher hinauf aber kommen bei dieser wiederholten Verbindung, ehe der Sandstein erscheint, mächtige Lager von Braunkohle zum Vorschein; wie dann überhaupt alle diese Lager der Steinkohlen und des bituminösen Holzes, die der Flötztrappformation eigen sind, neben ihrer Allgemeinheit in der Verbreitung sehr mächtig vorkommen, wozu sich auch

noch die Alaunerde, welche durch den Schwefelkies des bituminösen Holzes mit diesen verwandt ist, gesellet.

In dieser Beziehung sind mehrere Gegenden in Westphalen, besonders die Gegend von Holzhausen auf dem Westerwalde wichtig. Hier liegt das bituminöse Holz unter dem Basalt und unter der Wacke; ähnlich sollen sich die Steinkohlen in Italien und Frankreich verhalten, und es ist überhaupt ausgemacht, daß wenigstens ein Drittel aller Steinkohlen mit dieser Umgebung vorkommen.

V. Gebirge, die offenbar jetzt noch entstehende Glieder haben, die sich ferner vorzüglich durch das Vorwalten der mechanischen Niederschläge auszeichnen, und nicht bei einer allgemeinen Wasserbedeckung des schon Festgewordenen aus einer allgemein flüssigen Materie entstanden seyn können, sondern mehr als eigenthümliche Bildungen auf dem festen Lande anzusehen sind, machen die Formation der aufgeschwemmten Gebirge aus. Manches Erzeugniß in ihnen muß zwar offenbar durch eine große Revolution auf dem festen Lande entstanden seyn, wie die ungeheuern Lager von Braunkohlen und bituminösem Holze; wenn im Gegentheile andre sich durch ein ruhiges Niederschlagen der Vegetation bildeten, wie der im Moorland vorkommende Torf u. s. w. Beide Produkte dieser Gebirgsformation, sowohl

[redacted]

Torf als Braunkohle und bituminöses Holz, tragen die offenbarsten Spuren der neuesten Bildung an sich, indem sich einzelne Lagen in ihnen finden, die offenbar jetzt noch im Entstehen sind. Alle Erzeugnisse in dieser Periode sind mechanische Niederschläge, den einzigen Kalktuff ausgenommen. Was nun diese betrifft, so kommen sie entweder in den höhern Gebirgen, wie z. B. die Saifen, oder im flachen und hüglichten Lande, wohin Torf und Moor gehört, vor.

Diese beiden letzten Glieder der Steinkohlenformation, wie wir sie werden bestimmen müssen, erscheinen fast immer oben aufliegend, selten mit Zwischenlagerung, jedoch in sehr großen Erstreckungen, besonders im nördlichen und nordöstlichen Deutschland. Dieser Moorgrund zieht sich durch Ober- und Niedersachsen, Schlesien, bis nach Polen, Liefland, Rußund Finnland, und zuletzt finden wir ihn auch in Jüttland.

Die Lagerung dieser aufgeschwemmten Massen ist söhlig, und eine einzelne Schicht wird gewöhnlich Bank genannt. Neben diesem Moor und Torf finden wir auch noch das bituminöse Holz, Holzund Alaunerde. Diese sind durch ihr Vorkommen als genau mit einander verwandt bezeichnet; denn es erscheint willkührlich das eine oder andere Glied mit einem oder mehrern andern verbunden, und diese

Schichten wechseln dann gewöhnlich mit Sand und Thon ab, und machen so die dritte Hauptsteinkohlenformation aus, wovon die erste im Flötz, die zweite im Flötztrappgebirge vorkommen.

Die Lager von bituminösem Holze sind gewöhnlich sehr oft 50 — 60 Lachter mächtig, und die ehemalige Form der Holzstämme ist noch sehr deutlich darinnen zu erkennen. Die Bildung des Torfs aus der Vegetation ist durch sein Wurzeln ähnliches Ansehen noch deutlich genug nachgewiesen; so wie er auch durch das mehr und mehr Zunehmen des Bitumens der Steinkohle sich nähert, und den von Werner durchgeführten Uebergang bis in die Moorkohle und von da weiter hinauf deutlich macht. Daß er sich zunächst an die Moorkohle anschließen müsse, ist aus dem häufigen Vorkommen der Sumpfpflanzen und Wurzeln in ihm zu ersehen.

Resultate.

1) Wo wir Bitumen finden, erscheinen auch immer die deutlichsten Spuren der Organisation, so daß es scheint, als hätte alles Bitumen seine Entstehung, wenigstens die Veranlassung dazu, der Organisation zu danken. Bei fast allen Steinkohlen ist wohl diese Entstehung ausgemacht richtig.

2) Merkwürdig ist es, daß mitten unter den völlig veränderten organischen Stoffen sich noch einzelne erhalten finden, bei denen denn auch zugleich der in den Steinkohlen und bei dem bituminösen Holze vorkommende Schwefelkies sich in der größten Menge findet.

3) Hieraus schließen wir, daß Schwefelkies bei den mehr bituminösen Fossilien mit auf die Erzeugung des Bitumens verwendet worden ist, theils weil er sich da nicht mehr so häufig findet, theils aber auch weil wir den offenbaren Antheil, den der Schwefelkies an der Bildung des Bitumens hat, bei dem Kupferschiefer deutlich nachweisen können, wie oben bemerkt worden ist. Wenn wir nun ferner bemerken, daß ein Ursprung der bituminösen Stoffe im Kalk, worin eine untergeordnete Steinköhlenformation vorkommt, wohin die Steinkohlen in Baiern und am Zürchersee zu gehören scheinen, wohl ein mineralischer seyn möchte; so können wir diesem und dem unter Numer 2. aufgestellten Resultate gemäß, auch wohl eine mineralische Entstehung bituminöser Fossilien annehmen.

4) Das Vorkommen der Steinkohlen auf dem bituminösen Kupferschieferflötz, womit deutlich ihre Entstehung aus Fischen gegeben ist, wie auch das im Kalkstein, als einem der Animalisation angehörigen Gliede der anorganischen Natur, bestimmen den

Ursprung dieser Fossilien aus dem Thierreiche; jedoch ist diese Entstehungsart nach den bis jetzt gemachten Entdeckungen noch sehr unbeträchtlich.

5) Das, was wir von den Versteinerungen der eigentlichen Steinkohlengebirge und der Lagerung dieser Gebirge gesagt haben, characterisirt sie deutlich als eine Bildung, die vom Lande herein Statt gehabt hat, wo dann vorzüglich die Steinkohlen, vor allen aber die Moorkohle sich als ein Absatz der jährlichen Vegetation, die in der Flötzperiode schon Statt haben konnte, anzunehmen sind.

6) Eine ganz analoge Entstehungsart haben Moor und Torf in der aufgeschwemmten Periode.

7) Wenn nun auch die mächtigeren Lager von bituminösem Holz und Braunkohle, nicht als ein so ruhiger Absatz der Vegetation anzusehen sind; so weisen sie doch das mächtige Hervortreten des Kohlenstoffs in dem Anorganischen, indem er aus der Vegetation sich an die Steinkohlen anschließet, ausgezeichnet nach.

8) Der schon mehrmals erwähnte und von Werner zuerst aufgefundene Uebergang des jüngsten Gliedes der Steinkohlen bis in die älteste Grobkohle; ferner aber, die genaue Verwandtschaft des Sandsteins, worin Steinkohlen vorkommen, mit der Grauwacke, bestimmen die in diesem Gesteine vorkommende

[redacted]

Kohlenblende, als zu der eben genannten Reihe der kohligten Fossilien gehörig; wodurch es dann schon deutlich wird, daß jemehr wir uns dem Urgebirge nähern, der Kohlenstoff mehr und mehr desoxydirt wird.

9) Fügen wir zu der Bemerkung, die wir von dem mineralischen Ursprunge der Fossilien machten, und dem, was wir in Numer 7 gesagt haben, noch die Beobachtung von Voigt hinzu, daß in den Steinkohlenwerken zu Camberg und Manebach oft ein versteinertes Holz zwischen den Steinkohlen liegt, das sich dem Lydischen Steine auffallend nähert; so ist somit ein Anschließen der ausgezeichnet kohlenstoffhaltigen Fossilien an die Classe der kieselerdigen Steine bestimmt, das immer mehr und mehr auffallend werden muß, je mehr der Kohlenstoff desoxydirt erscheint.

o) Obgleich aus dem Anorganischen ein Kohlenstoff hervorzutreten scheint, der in den aus der Organität entsprungenen eingreift; so ist dieses doch nur uneigentlich zu verstehen.

Bei der Bestimmung des Uebergangs, der von den ausgezeichnet kohlenstoffhaltigen Fossilien an, bis in die Kieselreihe Statt hat, gründete sich diese Erscheinung auf ein immer mehr Desoxydirtwerden der Steinkohle, bis in die Kohlenblende, so daß diese, welche im Uebergangsgebirge

vorkommt, gleichsam auf dem Indifferenzpunkt zu stehen und so den Uebergang zu geben scheint. Somit ist uns ein Punkt gegeben, der in einem Einzigen vereiniget beides sowohl das an dem einen Pole stets Oxydirtwerden des Kohlenstoffs, den er der anorganischen Natur mittheilt; als auch auf dem andern Pole den Desoxydationsproceß, der in den kieselerdigen Steinen durch die Neigung zur Crystallisation ausgesprochen wird.

Dieses Polarisiren und die Zweiheit der Erscheinung in der Thätigkeit der kohlenstoffhaltigen Gebirgsreihe, spricht sich noch deutlicher durch das Freiwerden des Wasserstoffs und durch die Erzeugung des Bitumens bei den meisten Steinkohlen, ferner durch das Gebundenseyn desselben, in dem Feldspath des Granits, in kalischer Form, aus. Beides ist ungetrennt und ungetheilt auf dem Uebergangspunkte dargestellt, der sich in der Kohlenblende zu erkennen giebt, was um so wichtiger ist, da diese dem Uebergangsgebirge angehört, worin die Tendenz nach Leben mehr und mehr abzunehmen scheint, je neuer seine Bildungen werden; aufwärts sich aber dem Urgebirge nähernd, tritt diese wieder deutlicher hervor.

Die Grauwacke, worin die Kohlenblende vorkommt, macht hier das Zwischenglied, von wo aus das neuere begonnen hat, und worinnen gleich-

nißweise, das zwischen Leben und Tod, das keins von beiden ist, erscheint.

Nun hätten wir also einen Punkt erreicht, auf dem wir ein Ungetheiltes, ein Gleichseyn in ihm selber, in welchem ungetrennt, ewig vereinigt das Getheilte erscheint, auffassen können. Auf diese Weise gelanget nur allein Erkenntniß des Einzelnen in der *Sinnenanschauung* zu der klaren Anschauung in der Vernunft; wodurch der religiöse Beschauer der Natur geführet wird zu ihrer Philosophie, worin er, das Eine erfassend, nicht mehr das Einzelne siehet.

Die Turniere.

Die Beschreibung der Turniergebräuche in dieser Abhandlung ist größtentheils aus einer Schrift des Königs von Sicilien, Renatus von Anjou, genommen, welche unter den bis jetzt bekannten Schriften über die Turniere, die vollständigste ist. Von dieser Schrift befindet sich auf der Churfürstlich Sächsischen Bibliothek zu Dresden eine sehr schöne Handschrift, von welcher Herr Bibliothekar Daßdorf mir, während meines Aufenthalts zu Dresden im April 1805, eine Abschrift zu nehmen verstattete. Sie enthält 83 Seiten in klein Folio, und ist mit 33 Gemälden geziert, welche, obgleich sie die Forderungen der Kunst nicht befriedigen, die Turniercostume deutlich darstellen, sich durch eine sehr lebhafte Colorirung auszeichnen, und einem geschickten Künstler zu einer Reihe von lehrreichen Darstellungen Stoff geben konnten. In der Zueignung an seinen Bruder, den Grafen von Maine, Carl von Anjou (A très hault et très puissant prince mon tres chier tres ame et soeul *) frere germain Charles danjou Comte du Maine de montergis et de guise), legt der König seinen Plan also dar: Je Regnier danjou vostre frere vous fay scavoir, que pour le plaisir que je cognois de piecha que prenez a veoir histoires nouvelles et dicties nouveaulx, me suis advise de vous faire ung petit traictie de plus au long estendu que jai sceu, de la forme et deuiz come il me sambleroit que ung tournoy seroit a entreprendre a la court ou ailleurs en quelque marche de France, quant aulcun prince le voudroit faire faire, la quelle

*) Sein älterer Bruder Ludwig III., König von Sicilien, war 1434 gestorben.

[redacted]

forme jai prins au plus pres et jouxte de celle que on garde es alemaignes et sur le rin quant on fait les tournoys, et aussi selon la maniere quils tiennent en flandres et en brabant et mesmement sur les anciennes fachons quilz souloient faire en france comme jai trouué par escriptures; desquelles trois fachons ici ay prins ce quil ma samble bon et en ay fait et compile une quatriesme fachon de faire ainsy que porrez veoir, sil vous plaist par ce que cy apres sensieult. Die Turniergebräuche werden denn unter folgenden 34 Rubriken zusammengestellt, von welchen ich diejenigen, bei welchen sich ein Gemälde befindet, mit einem * bezeichnet habe:

Icy apres sensieult la forme et la maniere comment ung tournoy doit estre entreprins et pour bien et honnorablement et a son endroit doit estre fait et accompli il fault garder lordre cy apres declairee.

* Icy est la fachon et maniere comment le duc de bretaigne appellant baille lespee au roy darmes pour lenvoyer presenter au duc de bourbon deffendant. Der größeren Anschaulichkeit willen nimmt Renatus an, der Herzog von Bretagne (appellant) habe den Herzog von Bourbon (deffendant) zu einem Turnier herausgefordert.

* Icy est la facon et maniere comment le roy darmes presente lespee au duc de bourbon deffendant.

* Icy est lhystoire la facon et maniere comment le roy darmes monstre au dit duc de bourbon les huyt blasons des chevaliers et escuiers.

* Icy est pourtraict la fachon et maniere comment le roy darmes monstre aux quatre juges diseurs les seigneurs app. et deff. et leur presente les lettres desditz seigneurs ayant le drap dor sur lespaule et le parchemin paint desdictz deux chiefs.

* Icy est pourtraict la fachon et maniere comment le roy darmes ayant le drap dor sur lespaule et les deux chiefs paints sur le parchemin et aux quatre coins les quatre escuchons desdicts juges paincts et crie le tournoy et comment les poursievans baillant les escuchons desdits juges a tous ceulx qui en veulent prendre.

* Icy est hystorié la fachon et maniere dont doibuent le harnas de testes et de bras, tymbres et lambrequins, que on appelle en flandre et en brabant et es haulx pays ou les tournoys se usent communement hacheurs ou hachemens, cottes darmes, selles, hours et houssures de chevaulx, masses et espees pour tournoys.

* Icy est pourtraict et hystorié la fachon et maniere du bachmet du cuir bouly et du timbre.

* Icy est pourtraict la fachon et maniere de la cuyrasse et la forme des armures propres pour tournoyer.

* Icy est hystorié la forme et maniere des gardebras et auantbras tant de harnas blanc que de cuyr bouly.

* Icy est portraict la fachon des gauteletz.

* Icy est hystorié et portraict la fachon et la maniere de l'espee et de la masse.

* Icy est hystorié la facllon et maniere du sac pour mettre dedens le hourt.

* Icy est pourtraict la maniere du hourt alemiers.

* Icy est pourtraict le hourt a lendroit.

* Icy est figuré la couverture du hourt.

* Icy est pourtraict hystorie et figuré, comment le duc de bretaigne et le duc de bourbon sont a cheval armoyé de leurs armes et tymbres ainsi quilz doiuent estre au tournoy.

* Icy est pourtraict et hystorié la fachon, comment on doit faire les lices et eschaffaulx.

* Icy sensieult lhystoire et pourtraicture comment les seigneurs chiefs font de leur blasons fenestres.

* Icy sensieult lhystoire portraicte comment les juges diseurs doibuent entrer par ordonnance en la ville.

** Sensieult lhystoire et pourtraicture dung herault qui embrache les quatre banieres des quatre juges diseurs. Ein zweites Gemälde bei diesem Abschnitt stellt den Saal vor, in welchem die Damen und Ritter am Abend vor der Helmschau zum Tanz versammelt sind, und von dem Waffenkönig die Stunde, zu welcher jeder Turnierer seinen Helm und seine Waffenrüstung auftragen soll, bekannt gemacht wird.

** Icy est lhystoire et ordonnance, comment ilz portent les banieres et tymbres des chiefs et seigneurs ou cloistre pour les arrengier et faire le departement. Ein zweites Gemälde stellt die Helmschau und Helmtheilung selbst dar.

* Icy sensieult lhystoire de la forme et maniere comment le seigneur appell, doit venir le lendemain jurer et faire sa monstre sur les rengs.

[redacted]

* Icy est hystorié la venue du seigneur appell. et du seigneur deffend. ensamble pour faire leurs promesses et sermens sur les rengs.

* Icy sensieult lhystoire, comment les juges avecques les dames eslisent ung chevalier ou escuier dhonneur, pour lui baillier le coeuurechief.

* Icy est lhystoire, la forme et maniere, comment le chevalier ou escuier dhonneur doit entrer le lendemain sur les rengs avec le coeuurechief et le lieu ou il se doit tenir et ce quil en doit faire.

* Icy est lhystoire comment le seigneur app. fait sa monstre en ordre pour venir et estre sur les rengs prest pour combattre come cy apres sensieult.

* Icy est hystorié, comment le seigneur deff. vient par ordre aux lices en la maniere que le seigneur appellant.

** Icy sensieult lhystoire, comment le seigneur app. et le seigneur deff. sont assamblez au tournoy et mys en ordre de bataille comme cy apres est escript. Ein zweites Gemälde stellt die Turnierschlacht vor.

* Icy est lhystoire comment le chevalier dhonneur depart des rengs et marche le premier hors des lices.

* Icy est lhystoire comment la dame auec les chevaliers et escuiers dhonneur et les juges aussy donnent le pris a celluy qui la desserny.

Icy apres sensuiuent les articles de la chairge que les Juges diseurs auront a faire depuis quilz auront accepté loffice de Juges oudit tournoy apres aussy ce que aura a faire le roi darmes; Item pareillement ce que deburont faire les heraulx et poursieuans, Item apres les chairges que auront a faire les seigneurs appellant et deffendant chascun de sa part tant es fraicts coustz et despens que aultrement en sermonies. Et samblablement les aultres Seigneurs et banieres chascun en son endroit et aussy tous les varletz a cheval.

Icy apres sensieult les droix des heraults poursieuans trompettes et menestrelz; et lesquelles appartiennent aux heraulx et poursieuans; et losquelles appartiennent aux trompettes et menestrelz.

Ein der Literatur des Ritterwesens sehr kundiger Gelehrter *) wünschte den vollständigen Abdruck dieser merkwürdigen Schrift. Da aber dieser nothwendig die meisten der darin befindlichen Gemälde enthalten müßte, und daher wohl nicht sobald zu erwarten ist, so habe ich es für nützlich gehalten, in dieser Abhandlung den wesentlichen Inhalt des Werks auszuziehen.

In der Handschrift sind diesem Werke über die Turniere noch drei andre von derselben Hand geschriebene minder bedeutende Schriften angehängt.

1. Ueber die Erfordernisse zu den verschiedenen Würden eines Kaisers, Königs, Herzogs, Grafen, Markgrafen, Vizgrafen, Baronen, Pannerherrn und Ritters, ohne eine allgemeine Ueberschrift, 14 Seiten. Merkwürdig ist, daß die im Mittelalter herrschende Idee von der Oberherrschaft des römischen deutschen Kaisers sich noch hier findet. Zur Kaiserwürde wird auf zwiefache Art gelangt: lune par election et lautre par force de gendarmes. Zur Königswürde wird Folgendes erfordert: Le prince qui voeult estre roy, doit auoir quatre duchies tenans lune à lautre, ou quatre contés pour une duchié, et que ilz ne soient tenus de homme que de lui, et en ces quatre duchiés doit auoir dix cités et une archeveschie que on dit province; ou aultrement il ne doit estre roy. Et se il les a il se doit faire par lempereur; car nul roy ne le poeust faire que luy, et doit aler vers lempereur pour soy faire couronner ou faire que l'empereur le vienne couronner en son pays. Bei dieser Schrift befindet sich nur Ein Bild, welches die Krönung des Kaisers durch den Pabst vorstellt, und in jeder Hinsicht schlechter gerathen ist, als die Bilder bei der Schrift über die Tourniere. Bei jedem Abschnitt ist oben ein Zwischenraum gelassen, der wahrscheinlich durch ein Gemälde ausgefüllt werden sollte.

2. Ung traictié de la droicte ordonnance du gaige de bataille par tout le royaume de france, auf 36 Seiten. Enthält eine Verordnung Philipps des Schönen wegen der Gerichtskämpfe vom Jahr 1306, mit einem Commentar, die Beschreibung der bei den Gerichtskämpfen gewöhnlichen Ceremonien, und einen Auszug aus der Schrift: larbre des batailles.

---

*) Herr Klüber, in den Anmerkungen zu St. Palaye Th. I. S. 277.

3. Cronique abregié des faicts de france depuis lan de grace mil quatre cens jusques a lan Mil IIIIc soixante sept includ. auf 3 Seiten, welche nur bis zum Jahr 1404 geht; die Nachrichten sind wegen ihrer Kurze und Unbestimmtheit von geringer Brauchbarkeit.

Diese drei letzten Schriften finden sich nirgends unter den Werken des Königs Renatus angegeben. Dagegen nennen Nostradamus und Honore Bouche in ihren Geschichten der Provence *) zwei von ihm geschriebene Romane: la Conquête de la douce Mercy, und le Mortifiement de vaine plaisance. Von letzterm giebt Calmet in der Bibliotheque Lorraine **) den Titel nach einer von Renatus mit eigener Hand geschriebenen Handschrift genauer an: un petit Traité dentre lame devote et le coeur, lequel s'appelle le mortifiement de vaine plaisance, fais et composé par René Roi de Sicile, Duc d'Anjou et de Bar; intitulé Au très reverend Père en Dieu l'Archevêque de Tours, geschrieben im Jahr 1455. Ebendaselbst wird eine Schrift des Königs unter dem Titel: les fonctions des Poursuivans d'armes, wovon eine Handschrift in der königlichen Bibliothek zu Paris sich befand, angefuhrt.

Diese Schriften verfertigte König Renatus grösstentheils seit dem Jahre 1453. Damals übertrug er, des Kampfes mit dem widrigen Schicksale, das in allen seinen kriegerischen Unternehmungen ihn verfolgt hatte, müde, seinem ältesten Sohne Johann das Herzogthum Lothringen, welches ihm seine erste Gemahlin Isabelle zugebracht hatte, vermählte sich mit Johanne von Laval, und lebte seit dieser Zeit bald in der Provence, bald in Anjou, nur seiner geliebten Gattin und den Künsten ***), bemüht

Sich eine schuldlos reine Welt zu gründen
In dieser rauh barbar'schen Wirklichkeit.

Als Maler erwarb er sich großen Ruhm, von seinen Glasmalereien befinden sich noch Proben in mehreren Städten der Provence, und sein von ihm selbst gemaltes Bildniß, welches vor der Revolution in der Carmeliterkapelle zu Aix aufbewahrt wurde, und in Montfaucon's Monumens de la Monarchie francaise ****) in Kupfer gestochen ist, bestätigt das Lob, welches noch Brantome seiner Geschicklichkeit in der Malerei beilegt.

---

*) Honoré Borche Hist. Chronol. de Provence T. II. p. 478.
**) v. René I.
***) Calmet Hist. de Lorraine. T. V. 120. folg.
****) T. III. Pl. XLVII. 8.

hatten, und die erstern verliehen von ihrem Antheil an ihre Geleitsmänner Ländereien (Lehen, beneficium), um ihre geleisteten Dienste zu belohnen, und sich ihrer zukünftigen Dienste zu versichern. In dem Reiche der Franken insbesondere wurden solche Verleihungen häufig durch die innern Kriege veranlaßt, welche die Könige, unter die es seit Chlodwigs I. Tode mehr als einmal sich theilte, mit einander führten. Diese Kriege waren nicht Kriege der Nation, sondern Kriege einer Parthei gegen die andre; die Wehren konnten also nicht aufgeboten werden, zum Heer zu ziehen, sondern die Großen wurden durch Verleihungen gewonnen, die Waffen zu ergreifen, und mit diesen zogen diejenigen, welche für das Gut, welches sie besaßen, zum Dienste verpflichtet waren, oder durch eine neue Verleihung dazu von ihnen vermocht wurden. Derselbe Fall trat ein, wenn ein fränkischer König für Geld einem fremden Volke wider seine Feinde beistand, wie zu der Zeit, als fränkische Heere über die Alpen zogen, um den Griechen zu helfen, ihre Besitzungen in Italien gegen die Longobarden zu vertheidigen. Je mehr Kriege dieser Art die Nation beschäftigten, desto seltener mußten Nationalkriege werden. Diejenigen, welche für verliehenes Land stritten, waren immer unter den Waffen; die Freien oder Wehren, welche ihr Land eigenthümlich besaßen, verlernten dagegen ihren Gebrauch, weil sie selten aufgefordert wurden, zu streiten; und wenn ein-

[redacted]

nal in einem Nationalkrieg alle Freien zum Heerbann usammengerufen wurden, so mußte man die Erfahrung nachen, daß mit ihnen viel weniger auszurichten sey, ls mit denen, welche des Kriegs viel mehr gewohnt varen, mit den Leuten (leudes) oder Vasallen, und von dem Heerbann wurde daher auch in Nationalkriegen immer seltener Gebrauch gemacht. Die Ehre, ie Waffen zu führen, ehemals der Vorzug jedes freien eutschen Mannes, kam nach und nach ausschließend n die Vasallen [1], und der ehrwürdige Stand der Freien oder Wehren, fiel in Verachtung und Unterdrückung.

Es war also ein Stand in der Nation entstanden, welcher das, was er war, bloß durch die Waffen war, und durch sie nur bleiben konnte. Ihm war folglich

1 Daher seit dem neunten Jahrhundert der geachtete Name ines miles den Vasallen eigenthümlich wurde. Selbst der Dienst, den sie am Hofe desjenigen, von welchem sie ihr eneficium empfangen hatten, für dasselbe leisteten, hieß seit iefer Zeit militia, militabant. Am Ende des eilften Jahrhunderts, als die Kreuzzüge anfingen, zu der Zeit, wo der Ritterstand Orden geworden war, hießen vorzugsweise diejenigen Vasallen, welche feierlich zu Rittern geweiht waren, milites. 'ulcher. Carnot. Hist. Hieros. (in Duchesne Scriptt. er. Gallic. T. IV.) l. 2. c. 31. Vergl. Du Cange Glossar. ned. et inf. lat. v. miles. Klübers Anmerk. zu St. Pelaye h. I. S. 221.

Beschäftigung mit den Waffen eigentliche Berufsbeschäftigung. Der Vasall, wenn er von seinem Herrn (Senior) nicht zum schuldigen Dienst aufgeboten war, übte sich daher mit seinen Mitvasallen beständig in den Waffen, um sie, wenn er aufgeboten wurde, desto geschickter gegen die Feinde führen zu können. Es wurde also, wenn ein Friede den ernstlichen Kampf beendigt hatte, die Fertigkeit im Gebrauche der Waffen durch Kampfspiele [2] unterhalten.

Schon im neunten Jahrhundert wurden bei den Franken Kampfspiele angestellt. Als nach der Schlacht bei Fontenay Ludwigs des Frommen Söhne, Ludwig der Teutsche und Karl der Kahle, am 14. Febr. 842 bei Strasburg zusammenkamen, um gegen ihren herrschsüchtigen ältern Bruder, Lothar, sich aufs neue zu verbinden, hielten sie ein Kampfspiel vor einer großen Menge von Zuschauern. Aus ihren Heeren wurden Haufen von gleicher Anzahl ausgelesen, die so heftig auf einander rannten, daß man hätte glauben mögen, es werde um Leben und Tod gestritten. Sie kämpften mit einander, bis ein Haufe die Flucht ergriff; dann stellte sich dieser aufs neue und trieb die zurück, welche

2 Daher die verschiedenen Namen solcher Kampfspiele bei den Schriftstellern des Mittelalters: ludi militares, militaria exercitia, gladiaturae, imaginariae bellorum prolusiones. S. du Cange Diss. VI. hinter Joinville Histoire de St. Louis, de l'origine et de l'usage des Tournoys.

im ersten Kampf gesiegt hatten. Endlich ritten die Könige selbst mit ihrem Gefolge gegen einander auf, schwangen mit großem Geschrei ihre Lanzen und Wurfspieße, und warfen bald diese, bald jene. Man sah bei diesem Kampfspiele keinen beleidigenden Stoß und hörte kein beleidigendes Wort. [3]

Die Liebe zu Kampfspielen blieb, auch als die Franken sich zu Franzosen gebildet hatten, und vermehrte sich, je mehr das Lehenwesen sich entwickelte, welches durch die vielen Fälle, in welchen es den Vasallen zum Kriegsdienst verpflichtete, den kriegerischen Geist nährte und stärkte. In dem eilften Jahrhundert, in welchem das Feudalsystem von seiner guten und schlimmen Seite entwickelt da stand, kannten und achteten die Vasallen, welche nun allein den Adel des Volks ausmachten, keine andre Beschäftigung, als mit den Waffen zu kämpfen; und selbst die Geistlichen, wenn sie geachtet seyn wollten, mußten die Lanze führen können, um von dem Lehen, welches ihre Kirche besaß, den Kriegsdienst persönlich zu leisten. Man sah die Vasallen immer unter den Waffen; bald zogen sie zur ernsthaften Fehde [4], bald eilten sie zum Kampfspiel.

---

3 Nithardus de dissensionib. filior. Ludov. Pii lib. III. p. 27. St. Pelaye Ritterwesen nach Herrn Klübers Uebers. Th. I. S. 270.

4 S. Guiberti Abb. Hist. Hieros. (in Bongars. Gestis Dei p. Franc. T. I.) S. 471. über die häufigen Befehdungen in Frankreich am Ende des eilften Jahrhunderts.

Die Kampfspiele finden sich also bei den Franzosen, seitdem unter ihnen ein eigener Stand der Krieger sich gebildet hatte. Ihre Nachbaren, die Deutschen, denen diese Kampfspiele gefielen, nahmen sie von ihnen an. Heinrich der Vogler feierte im Jahre 934 seinen Sieg über die Hunnen bei Merseburg, durch ein solches Kampfspiel nach französischer Art [5], und zeichnete sich durch seine Geschicklichkeit im Gebrauche der Waffen vor allen aus [6]. Auch sein Nachfolger, Kaiser Otto I. hielt zu Speier im Jahre 938 ein Kampfspiel. [7]

Die besondere Art von Kampfspielen, welche Turniere [8] hießen, entstanden erst, als der Orden, oder die Innung des Ritterthums (Chevalerie) sich gebildet hatte, also im eilften Jahrhundert. Dies beweißt ihr

5 Dieß mag der historische Grund der erdichteten Erzählung Rürners von dem ersten Turnier Heinrichs zu Magdeburg seyn. Rürner läßt ihn aber ein förmliches Turnier nach der spätern Weise, welche damals die Franzosen selbst noch nicht kannten, halten. Vergl. Klüber zu St. Pelaye Th. I. S. 276.

6 Witichindi annal. L. I. p. 646. In exercitio ludi tanta eminentia superabat omnes, ut terrorem caeteris ostentaret.

7 Nach Lehmanns speierischer Chronik S. 344. wäre dies schon ein förmliches Turnier gewesen.

8 Torneamentum, Tornatio; Engl. Tournament, tourney; Französ. Tournoy, im älteren Französ. Tournoiement, von tourner (vielleicht insofern, da es jemanden zum Kampf

[redacted]

Zweck und ihre Einrichtung. Denn ihr Zweck war nicht allein Uebung in den Waffen, wie bei den ältern Kampfspielen, sondern Aufmunterung der Ritter zur Uebung aller Pflichten ihres Ordens, und angenehme Unterhaltung der Damen, deren Beschützung eine der heiligsten Pflichten des Ordens war. Auf diesen Zweck führten alle Gebräuche der Turniere, wie die Beschreibung derselben zeigen wird, hin.

Daß die Turniere eine Erfindung der Franzosen waren, ist wohl keinem Zweifel unterworfen. Ihre große Liebe der Kampfspiele überhaupt macht es schon wahrscheinlich, und es wird auch dadurch bestätigt, daß man im Mittelalter die Turniere französische Kampfspiele (Conflictus, ludi gallici) nannte [9], und daß zwei Chroniken von Tours einen französischen Ritter des eilften Jahrhunderts, Gottfried von Preuilly, als ihren Erfinder angeben. [10]

---

auffordern, bedeutete; tourner en bataille, S. du Cange Gloss. v. Torna, tornare). Vom eigentlichen Turnier verschieden, waren die joutes (Engl. just; Deutsch: Gestech), obgleich sie gewöhnlich unmittelbar nach dem Turnier gehalten wurden. Den Namen Torneamentum wird man schwerlich früher, als in Schriftstellern des zwölften Jahrhunderts finden.

9 Z. B. Chron. Matth. Paris († 1259) in seiner Historia majore ad a. 1179.

10 Anno 1066 Gaufridus de Pruliaco, qui Torneamenta invenit, apud Andegavum occiditur. Chron. Turon. und Chron. S. Martini Turon. Du Cange Gloss. v. Torneamentum.

Durch diese Uebungen wurden die Franzosen den andern Völkern im geschickten Gebrauche der Waffen, besonders der Lanze, und in behender Führung ihrer Streitrosse überlegen, und diese Ueberlegenheit zeigte sich besonders in den Kriegen, in welchen alle christlichen Völker Europa's auf den Kampfplatz traten, um den Gläubigen Mahomets das heilige Land zu entreißen [11]. Der Neid der Nationen erwachte, wenn die Franzosen wegen ihrer Geschicklichkeit im Lanzenbrechen, selbst von den Griechen, bewundert wurden [12]. Besonders verdroß es die Deutschen, als sie unter ihrem König Conrad III. mit den Franzosen unter Ludwig VII. im Jahr 1146, nach dem heiligen Lande zogen, um wider den furchtbaren Nureddin zu streiten, sich wegen ihrer Ungeschicklichkeit in ritterlichen Künsten von den Franzosen verachtet und geneckt zu sehen [13]. Um den über-

---

11 Fulcher. Carnot. (bei Du Chesne SS. rer. Gall.) l. 2. c. 41. Albert. Aquens. (in Bongars. Gest. Dei per Fr.) IV, 6. und an mehrern Stellen.

12 Anna Comnena bewundert in vielen Stellen ihrer Alexias die Geschicklichkeit der Franzosen, z. B. (nach der Pariser Ausgabe) S. 181. 172. 207. 277. 443.

13 Πουτζη Αλεμαντι (Pousse Allemand), riefen die französischen Ritter den unbeholfenen deutschen Rittern zu, um sie an eine Schlacht zu erinnern, in welcher die Deutschen von der französischen Reiterei eine große Niederlage erlitten hatten. Cinnami histor. Constant. (nach der Pariser Ausg.) S. 47.

[redacted]

müthigen Franzosen es gleich zu thun, nahmen sie die Turniere an, die an sich schon auch ihrem Rittergeiste behagen mochten, und seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts wurden sie auch in Deutschland häufig gehalten.

Schon von den Franzosen ward auf diesen Turnieren nicht immer die Sorgfalt angewendet, gefährliche Verwundungen zu vermeiden, welche Nithardt von den Kriegsspielen der Franken zur Zeit der ersten Carolinger rühmt; die Turniere zur Unterhaltung der Damen arteten oft in Armes à outrance, oder Torneamenta aculeata, oder hostilia aus [14], in welchen die beiden kämpfenden Partheien Todte in den Turnierschranken zurückließen. Die französischen Geistlichen verboten daher den Rittern das Turnieren als verderblich für Seele und Leib [15]. Doch weit blutiger wurden die Turniere in Deutschland, wo das Ritterwesen überhaupt einen weit rauhern Character angenommen hatte. Die Geistlichen widersetzten sich auch hier diesen blutigen Vergnügungen, und versagten denen, die im

---

14 Matth. Paris hist. maj. p. 554.

15 Eine Synode zu Rheims im Jahr 1148 verbietet die detestabiles nundinas vel ferias, ubi milites ex condicto ad ostensionem suarum virium convenire solent, unde mortes corporum et animarum saepius provenerunt. Guilielmi Neubrigiensis historia ad h. a.

Turnier umkamen, selbst das christliche Begräbniß; aber aller Widerstand war vergebens. Aus Sachsen allein [16] kamen im Jahr 1176 sechzehn Ritter auf Turnieren um. Einer von ihnen war der Markgraf Conrad von Meissen, dem nach den Gesetzen der Kirche von dem Erzbischoff Wichmann von Magdeburg das Begräbniß verweigert ward. Sein Vater Dietrich und sein Bruder kamen mit einem großen Gefolge ihrer Edeln und Dienstmannen nach Halle, wo der Erzbischoff einen Convent hielt, und baten kniend um seine Absolution, indem sie versicherten, daß der Getödtete noch vor seinem Ende einem Priester gebeichtet, seinen festen Entschluß, nie wieder an diesen verbotenen Kämpfen Theil zu nehmen, geäußert, und eine Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande gelobt habe. Erst als der Priester, der ihn absolvirt haben sollte, ihre Aussage bekräftigt hatte, ertheilte der Erzbischoff dem Getödteten die Absolution, doch unter dem Vorbehalt päbstlicher Genehmigung, und nachdem diese eingeholt war, ward die Beerdigung gestattet. [17]

16 Wenn ich nämlich die Worte des Altzeller Annalisten: in partibus nostris, die auch von ganz Deutschland genommen werden könnten, richtig deute. Die im Text gegebene Erklärung scheint indeß die richtigere zu seyn. Der Annalist nennt die Turniere pestiferum ludum Torneamentorum.

17 Chronic. Vetero-Cell. apud Menken T. II. p. 394.

[redacted]

Die Päbste bestätigten diese Verordnungrn der Provincialsynoden gegen die Turniere, und machten auf ihren Concilien das Verbot der Turniere allgemein für die ganze Christenheit. Dies geschah zuerst von Innocenz II. auf dem zweiten lateranensischen Concil [18]. Seine Nachfolger wiederholten dies Verbot häufig; Gregor VIII. ließ im Jahr 1188 durch seinen Legaten, den Bischoff Heinrich von Albana, in dem Einladungsschreiben an die Prälaten zu der Gottesversammlung (curia Dei) in Mainz, wo der Kreuzzug gegen Sclavin verabredet werden sollte, nicht nur die Turniere bei Strafe des Bannes verbieten, sondern selbst diejenigen, welche Ritter beherbergen würden, die zum Turniere reiseten [19], mit dieser Strafe bedrohen. Aber was vermochten die päbstlichen Drohungen und Strafen gegen den herrschenden Geist des Zeitalters? König Philipp August ließ im Jahr 1209 von seinen beiden Söhnen Ludwig und dem Grafen Philipp von Boulogne sich zuschwören, daß sie nie ohne seine Erlaubniß ein Turnier besuchen wollten, und dennoch fanden sie sich auch nach dieser Zeit häufig bei diesen Ritterspielen ein [20]. Und wenn ein Fürst zu einem gelobten Kreuz-

18 Concil. Lateran. II. can. 4.

19 Mansi Concilia T. XXII. S. 540.

20 Dissert. de l'orig. et de l'usage des t.

züge [21], oder zum Kriege gegen seine Nachbaren [22] ein zahlreiches Heer versammeln wollte, so durfte er nur ein Turnier ausschreiben. Aus allen Gegenden ritten die Ritter herbei, und ließen sich nicht selten bewegen, statt zu Turnieren, gegen die ungläubigen oder gläubigen Feinde zu ziehen. Selbst der herrschsüchtige Innocenz III. sah sich gezwungen, nachzugeben. Weil die Turniere die Ritter so beschäftigten, daß sie die ihnen ehemals so heilige Pflicht, das heilige Land zu

---

21 Als im Jahre 1199 Graf Thibaut von Champagne, nebst dem Grafen Ludwig von Blois und andern französischen Herren, den Kreuzzug beschlossen hatte, welcher vielen Ueberbleibseln alter griechischer Kunst zu Constantinopel so verderblich wurde, schrieb er ein Turnier auf seinem Schlosse Escriz in Champagne aus. Schon waren die Turnierer in die Schranken geritten. Da nahmen plötzlich die, welche sich dem Heiland bereits geweiht hatten, ihre Helme ab, und ließen sich mit dem Kreuze bezeichnen, und die andern folgten ihrem Beispiele. Hugo Plagon Continuat. Guilielmi Tyr. Gallica in Martene et Durand Collect. ampliss. Tom. V. p. 654. Villehardu in p. 3.

22 So bildeten die Ritter, die 1203 zu einem Turniere zu Meret in Gatinois sich versammelt hatten, ein Heer, das dem König Philipp August half, den König Johann von England zur Aufhebung der Belagerung von Alençon zu zwingen. Hume history of England T. II. (Basler Ausg.) S. 276.

[redacted]

vertheidigen, ganz vergassen [23], so verbot er sie auf dem vierten allgemeinen Laterancocil, welches vorzüglich eines neuen Kreuzzuges wegen versammelt wurde, nur auf drei Jahre [24]. Wegen derselben Ursache wurde von mehreren seiner Nachfolger im dreizehnten Jahrhundert, z. B. von Innocenz IV. (auf dem berüchtigten Concil zu Lyon 1245) [25], und Clemens V. dies Verbot wiederholt. Aber die Ritter hielten nach wie vor ihre Turniere [26], und die Päbste und Bischöffe wurden des Verbietens müde.

---

23 Quia hoc tempore crucis negotium per torneamenta plurimum impeditur.

24 Concil. Lateran. IV. a. 1215. in Mansi Concil. T. XXII. S. 1038. folg. Can. 16.

25 Wie sehr zu dieser Zeit der Pabst zu diesem Verbot sich gedrungen fühlen mußte, beweißt, daß auf einem Turnier zu Neus unter Cölln 1240 bei sechzig Ritter und Knappen zum Theil erschlagen, zum Theil durch den Staub erstickt wurden (prae nimio impetu pulveris suffocati). Magnum Chron. Belg. in Pistor. SS. Germ. ed. Struve T. III. p. 244.

26 Jede Chronik des dreizehnten Jahrhunderts enthält Beweise zu diesem Satz, und unter den deutschen Fürstenhäusern sind vielleicht wenige, die nicht, ungeachtet der päbstlichen Verbote, in dieser Zeit Prinzen im Turnier verloren. Im Jahr 1234 ließ der Graf von Clermont den Grafen Florenz von Holland, der in diesem Jahre auf mehreren Turnieren großes Lob sich erworben hatte, im Kampf erschlagen, weil er merkte, daß

(Seign. deffendant) zum Turnier rufen vorher bei ihm unter der Hand anfragen, gt sey, die Einladung anzunehmen; und ieser sich geneigt erklärt hat, folgt die öf- fforderung. Diese zu überbringen, ist das es Waffenkönigs (roy d'armes) [2], oder we- es angesehenen Heroldes (herault [3] notable), den Hof des Herrn, der aufgefordert wer- begiebt, und sich seines Auftrags vor der n Gesellschaft und an dem angesehensten Orte, antreffen kann, entledigt, indem er ihm ein , das er an der Spitze hält, überreicht. An iligen Orte darf dies nicht geschehen [4]. Wenn

---

o hieß der erste Herold, der sich oft auch ohne weitern önig nannte, wie der Roy Faucon, erster Herold igs Eduard III. von England, bei Froissart ad a. 1364. hern Zeiten übernahmen das Amt des Waffenkönigs oft aus den edelsten Geschlechtern; so findet sich in Mont- Monumens de la Mon. franc. T. II. Pl. XXIX. das ent eines Waffenkönigs Robert de Susane Faviaus aus delichen Geschlechte der Picardie. Späterhin über- Amt den Bürgerlichen.

eutschen Ehrenhold.

le dict Roy darmes s'en ira devers le Seigneur en la plus grande compaignie et la plus honno- hors lieu sainct ou il le porra trouuer lui pre- spec laquelle il tyendra par la pointe.

England die Turniere noch als ernstliche ritterliche Uebungen an. Aber das romantische Ritterthum vermochte nicht in einer Zeit zu bestehen, in welcher der Verstand eine so mächtige Herrschaft über die Gefühle gewonnen hatte. Das Ritterthum verfiel, und die Turniere blieben nur als Schauspiele, durch die man sich an königlichen und fürstlichen Höfen die Zeiten der ritterlichen Vorfahren vergegenwärtigte.

Um zu zeigen, wie das System der Turniergebräuche sich entwickelte, dazu fehlen die Nachrichten; denn was in den Ritterbüchern über die Turniere sich findet, ist größtentheils aus Schriften des funfzehnten Jahrhunderts genommen, der Zeit, wo die Turniergebräuche gesammelt werden mußten, damit den häufigen Uebertretungen gewehrt würde. Auch waren die Gebräuche nicht bei allen Turnieren, selbst Eines Landes, sich gleich. Wir stellen sie nach der Sammlung des Königs Renatus dar.

II.

Die Turniergebräuche.

1. Vorbereitungen zum Turnier.

Ein Turnier darf nur ansagen, wer von Adel ist [1]. Wenn ein solcher Herr (Seigneur appellant) einen an-

---

1 Qui voeult faire ung tournoy il fault que ce soit quelque prince ou du moins hault baron ou baneret.

[redacted]

dern Herrn (Seign. deffendant) zum Turnier rufen will, läßt er vorher bei ihm unter der Hand anfragen, ob er geneigt sey, die Einladung anzunehmen; und erst wenn dieser sich geneigt erklärt hat, folgt die öffentliche Aufforderung. Diese zu überbringen, ist das Geschäft des Waffenkönigs (róy d'armes)[2], oder wenigstens eines angesehenen Heroldes (herault[3] notable), der sich an den Hof des Herrn, der aufgefordert werden soll, begiebt, und sich seines Auftrags vor der zahlreichsten Gesellschaft und an dem augesehensten Orte, wo er ihn antreffen kann, entledigt, indem er ihm ein Schwerdt, das er an der Spitze hält, überreicht. An einem heiligen Orte darf dies nicht geschehen[4]. Wenn

---

2 So hieß der erste Herold, der sich oft auch ohne weitern Zusatz König nannte, wie der Roy Faucon, erster Herold des Königs Eduard III. von England, bei Froissart ad a. 1364. In frühern Zeiten übernahmen das Amt des Waffenkönigs oft Ritter aus den edelsten Geschlechtern; so findet sich in Montfaucons Monumens de la Mon. franc. T. II. Pl. XXIX. das Monument eines Waffenkönigs Robert de Susane Javiaus aus einem alten adelichen Geschlechte der Picardie. Späterhin überließ man dies Amt den Bürgerlichen.

3 Vom deutschen Ehrenhold.

4 Lors le dict Roy darmes s'en ira devers le Seigneur deffend., et en la plus grande compaignie et la plus honnorable place hors lieu sainct ou il le potra trouuer lui presentera lespec laquelle il tyendra par la pointe.

[redacted]

könig läßt dann ein Stück Pergament, auf welchem die beiden Turnierherren in ihrer völligen Rüstung zu Pferde, wie sie auf dem Turniere erscheinen werden, abgebildet sind, befestigen, hängt es wie einen Mantel über seine rechte Schulter und begiebt sich, mit Beglaubigungsschreiben der beiden Turnierherren versehen, zu den vier Rittern und Knappen, die von dem aufgerufenen Herrn zu Kampfrichtern erwählt sind, und ersucht sie, ihren Beistand zu einem so edeln Ritterspiel nicht zu versagen [7]. Der Turnierrichter erstes Geschäft ist alsdann, Ort und Zeit des Turniers zu bestimmen. Nun erst wird das Turnier förmlich ausgerufen (crié). Der Waffenkönig läßt dann an den vier Ecken des Pergaments, welches er über der Schulter trägt, noch die Wapen der vier Richter,

7 Der Waffenkönig nennt ihnen einen vierfachen Nutzen: Et tout premierement en porra on mieulx cognoistre lesquels sont dancienne noblesse venus et extraits par le port de leurs armes et levement de tymbres. Secondement ceulx qui auront contre honneur failly seront la chasties tellement que ung aultrefois se garderont de faire chose qui soit mal séant à honneur. Tiercement chacun y apprendra de l'espée à frapper en soy habilitant à l'exercite d'armes. Et quartement par adventure porra il advenir que tel jeusne homme ou chevalier ou escuyer par bien faire y acquerra grace et mercy et augmentacion damour de sa tres gente dame et celee maistresse.

die Aufforderung [5] angenommen worden ist, überreicht ihm der Herold eine Pergamentrolle, auf welcher die Namen von acht der erfahrensten, edelsten und der Turniergebräuche kundigsten Ritter und Knappen sich befinden, welche der rufende Herr zu Turnierrichtern (juges diseurs) vorschlägt, und die zur Hälfte aus dem Lande des aufgeforderten Herrn, zur Hälfte aus dem Lande des Rufenden, oder aus andern Ländern genommen sind. Aus diesen werden vier, zwei Ritter und zwei Knappen, zu Kampfrichtern gewählt. Dann giebt der aufgerufene Herr dem Waffenkönig zwei Ellen kostbaren Zeuges, entweder Goldstoffs, oder doch wenigstens Sammets, oder karmosinrothen Atlasses rc., in welchen Figuren eingewirkt sind [6]. Der Waffen-

---

5 Renatus giebt die Formeln der Aufforderung und der Annahme derselben an. Der Herold spricht: Tres haut et tres puissant prince et tres redoubté Seigneur, très haut et tres puiss. prince mon tres redoubte Seigneur N N. me envoye par devers vous pour la tres grande chevalerie et loz de proesse quil scet estre en vostre tres noble personne lequel en toutte amour et benivolence et non par nul maltalent vous requiert et querelle de faire ung tournoy et behourt d'armes devant dames et damoiselles pour laquelle chose et en signifiance de ce vous envoye ceste espee propre ad ce faire. Der Seign. deffend. antwortet: Je ne l'accepte point par nul maltalent mais pour cuydier à mon dict cousin faire plaisir et aux dames esbatement.

6 Deux aulnes de drap d'or ou velours velute ou satin [illegible]

König läßt dann ein Stück Pergament, auf welchem die beiden Turnierherren in ihrer völligen Rüstung zu Pferde, wie sie auf dem Turniere erscheinen werden, abgebildet sind, befestigen, hängt es wie einen Mantel über seine rechte Schulter und begiebt sich, mit Beglaubigungsschreiben der beiden Turnierherren versehen, zu den vier Rittern und Knappen, die von dem aufgerufenen Herrn zu Kampfrichtern erwählt sind, und ersucht sie, ihren Beistand zu einem so edeln Ritterspiel nicht zu versagen [7]. Der Turnierrichter erstes Geschäft ist alsdann, Ort und Zeit des Turniers zu bestimmen. Nun erst wird das Turnier förmlich ausgerufen (crié). Der Waffenkönig läßt dann an den vier Ecken des Pergaments, welches er über der Schulter trägt, noch die Wapen der vier Richter,

---

7 Der Waffenkönig nennt ihnen einen vierfachen Nutzen: Et tout premierement en porra on mieulx cognoistre lesquels sont dancienne noblesse venus et extraits par le port de leurs armes et levement de tymbres. Secondement ceulx qui auront contre honneur failly seront la chastiez tellement que ung aultrefois se garderont de faire chose qui soit mal séant à honneur. Tiercement chacun y apprendra de l'espée à frapper en soy habilitant à l'exercite d'armes. Et quartement par adventure porra il advenir que tel jeune homme ou chevalier ou escuyer par bien faire y acquerra grace et mercy et augmentacion damour de sa tres gente dame et celee maistresse.

die Aufforderung [5] angenommen worden ist, überreicht ihm der Herold eine Pergamentrolle, auf welcher die Namen von acht der erfahrensten, edelsten und der Turniergebräuche kundigsten Ritter und Knappen sich befinden, welche der rufende Herr zu Turnierrichtern (juges diseurs) vorschlägt, und die zur Hälfte aus dem Lande des aufgeforderten Herrn, zur Hälfte aus dem Lande des Rufenden, oder aus andern Ländern genommen sind. Aus diesen werden vier, zwei Ritter und zwei Knappen, zu Kampfrichtern gewählt. Dann giebt der aufgerufene Herr dem Waffenkönig zwei Ellen kostbaren Zeuges, entweder Goldstoffs, oder doch wenigstens Sammets, oder karmosinrothen Atlasses zc., in welchen Figuren eingewirkt sind [6]. Der Waffen-

5 Renatus giebt die Formeln der Aufforderung und der Annahme derselben an. Der Herold spricht: Tres haut et tres puissant prince et tres redoubté Seigneur, très haut et tres puiss. prince mon tres redoubte Seigneur N N. me envoye par devers vous pour la tres grande chevalerie et loz de proesse quil scet estre en vostre tres noble personne lequel en toutte amour et benivolence et non par nul maltalent vous requiert et querelle de faire ung tournoy et behourt d'armes devant dames et damoiselles pour laquelle chose et en signifiance de ce vous envoye ceste espec propre ad ce faire. Der Seign. deffend. antwortet: Je ne l'accepte point par nul maltalent mais pour cuydier à mon dict cousin faire plaisir et aux dames esbatement.

6 Deux aulnes de drap d'or ou velours velute ou satin figure carmoisin du moins.

[redacted]

könig läßt dann ein Stück Pergament, auf welchem die beiden Turnierherren in ihrer völligen Rüstung zu Pferde, wie sie auf dem Turniere erscheinen werden, abgebildet sind, befestigen, hängt es wie einen Mantel über seine rechte Schulter und begiebt sich, mit Beglaubigungsschreiben der beiden Turnierherren versehen, zu den vier Rittern und Knappen, die von dem aufgerufenen Herrn zu Kampfrichtern erwählt sind, und ersucht sie, ihren Beistand zu einem so edeln Ritterspiel nicht zu versagen [7]. Der Turnierrichter erstes Geschäft ist alsdann, Ort und Zeit des Turniers zu bestimmen. Nun erst wird das Turnier förmlich ausgerufen (crié). Der Waffenkönig läßt dann an den vier Ecken des Pergaments, welches er über der Schulter trägt, noch die Wapen der vier Richter,

7 Der Waffenkönig nennt ihnen einen vierfachen Nutzen: Et tout premierement en porra on mieulx cognoistre lesquels sont dancienne noblesse venus et extraits par le port de leurs armes et levement de tymbres. Secondement ceulx qui auront contre honneur failly seront la chastiez tellement que ung aultrefois se garderont de faire chose qui soit mal séant à honneur. Tiercement chacun y apprendra de l'espée à frapper en soy habilitant à l'exercite d'armes. Et quartement par adventure porra il advenir que tel jeusne homme ou chevalier ou escuyer par bien faire y acquerra grace et mercy et augmentacion damour de sa tres gente dame et celee maistresse.

nahm gewöhnlich auch die Sorge für die nöthige Polizey (denn ein Turnier zog eine Menge Fremde, auch Kaufleute herbei, so daß mit einem Turnier gewöhnlich eine Messe verbunden ward [10]), für die Einrichtung des Turnierhofes, für die Quartiere und für die Beköstigung der Ritter. Dafür wehete denn oben an den Turnierschranken das Panier der Stadt. [11]

2. Das Turnier.

An dem Tage, an welchem sich alle Turnierer versammeln, halten zuerst die Richter ihren feierlichen Einzug auf folgende Art: Zuerst vier Trompeter, wovon jeder eine Fahne mit dem Wapen Eines der vier Ritter trägt; dann vier Persevanten, jeder mit dem Waffenrock (cotte d'armes) Eines der Richter bekleidet. Dann der Waffenkönig des Turniers mit dem oben erwähnten Gewand von Goldstoff, auf welchem das Pergament mit den Abbildungen der Turnierhäupter und den Wapen der vier Turnierrichter sich befindet. Endlich folgen die vier Richter selbst in völliger Rüstung auf schönen Pferden. Jeder Richter läßt sein

---

10 Daher die Turniere auch nundinae zuweilen genannt werden.

11 Lehmann S. 828. Wahrscheinlich deswegen findet sich in Rürners Turnirb. bei jedem Turnier das Wapen der Stadt, in welcher es gehalten wurde.

Pferd durch einen Bedienten zu Fuß führen, hinter ihm reiten zwei Knappen, alle in der reichsten Kleidung. Die Richter tragen zum Zeichen ihres Amtes bei ihrem Einzuge und während des Turniers in ihren Rechten weiße Stäbe. Ihre Wohnung, die sie in einem Kloster [12] nehmen müssen, bezeichnet ein ausgehängtes, drei Ellen hohes und zwei Ellen breites Tuch, welches der Waffenkönig, von dem das Turnier ausgerufen ist, zu befestigen hat, und auf welchem die Paniere der vier Richter abgebildet sind. Unter jedem Panier ist der vollständige Titel des Richters, dem es gehört, zu lesen, und über den Panieren stehen die Namen der beiden Turnierhäupter. Nach ihnen ziehen dann die Turnierer selbst ein, jeder mit den Turnierern, die ihn begleiten, in folgender Ordnung: Voran das Handpferd (destrier) dessen, welcher der oberste unter ihnen ist, in dem völligen Turnierschmuck, mit der Turnierdecke, welche die Devise des Herrn, und an den vier Enden sein Wapen schmückt, mit dem Busch von Straußfedern auf dem Kopf und einem Halsband mit Schellen, geritten von einem ganz kleinen Reitknecht (ung bien petit paige). Dann die Handpferde der andern Turnierer eben so geschmückt, entweder einzeln oder paarweise. Nach den Pferden die Spielleute (menestreulx) und Trompeter, welche durch Musik den

---

12 En religion ou il y ait cloistre.

Einzug noch feierlicher machen; dann die Herolde oder Persevanten mit ihren Waffenröcken bekleidet. Endlich die Ritter und Knappen selbst mit ihrem Gefolge. Jeder Turnierer trägt bei seinem Einzuge und auf dem Turnier an sich ein Blatt, auf welchem in quadrirtem Schild die Wapen der vier Turnierrichter sich befinden [13]. Alle vornehme Ritter und Barone, die mit Begleitung kommen, lassen dann durch ihre Herolde und Persevanten über der Thür ihrer Wohnung an der Mauer ein langes Bret, auf welchem ihr vollständiges Wapen und die Wapen aller derer in ihrer Gesellschaft, welche turnieren werden, abgebildet sind, und an einem hohen Fenster des Hauses ihr Panier befestigen, so daß es entfaltet auf die Straße hängt. Die Fürsten, welche dem Turnier beiwohnen, lassen außer ihrem Panier auch noch ihr Fähnlein (penon) aushängen [14]. Wer aber also sein Panier aushängt, ist seiner Ehre wegen gehalten, wenigstens fünf Wapen außer dem seinigen aufzuweisen [15]. Für

13 S. not. 8. daher bei Rüxner der Ausdruck: „Folgende sind zu Blatt getragen worden."

14 Dies hieß: Faire de ses blasons et de sa banyere fenêtres.

15 Les dicts barons qui font de leurs banyeres fenêtres sont tenus pour leur honneur de faire clouer cinq blasons du moins avec leur banyere pour l'accompaigner.

[redacted]

die Befestigung jedes Wapens und jedes Paniers erhalten die Herolde und Persevanten vier Pariser Sous (quatre sols parisis), und sie müssen dagegen die gehörigen Nägel und Stricke liefern und die Wapen und Paniere so oft abnehmen und wieder befestigen, als es nöthig ist.

An dem Abend dieses Tages versammeln sich alle Ritter und Damen im Tanzsaal, und nachdem eine halbe Stunde getanzt ist, tritt der Waffenkönig mit zwei Persevanten auf ein Gerüst, und Einer der Persevanten macht im Namen der Turnierrichter bekannt, daß jeder Turnierer am folgenden Tage um Ein Uhr Nachmittags sein Panier und seinen Helm nebst dem Kleinod und Kobertheuer in den Kreuzgang des Klosters, wo die Ritter wohnen, auftragen lassen solle, damit die Damen kommen sie zu beschauen, und ihr Wohlgefallen zu erkennen zu geben [16]. Dann fängt der Tanz wiederum an, und dauert, so lange als es den Richtern gefällt. Nach dem Tanze werden Wein und Speccreien gereicht.

Auf den deutschen Turnieren wurden zu dieser Helmschau von den Turniervögten und den Assistenten (Gesellschaftsvögten), welche ihnen zur Besetzung der Turnierämter zuweilen gegeben wurden, aus jedem

16 Les dames les viendront veoir et visiter pour en dire leur bon plaisir.

der vier Lande, in welche sich die oberdeutschen Turniergenossen getheilt hatten, drei Ritter und drei Damen, nemlich eine verheirathete Frau, eine Wittwe und eine Jungfrau gewählt. [17]

Nachdem nun am andern Tage in feierlichem Zuge die Paniere der Fürsten durch ihre Kammerherrn, ihre Lanzenfähnlein durch ihre angesehensten Bedienten, die Paniere der Pannerherrn durch einen der sie begleitenden Edeln, die Helme der Fürsten durch ihre Stallmeister, die Helme der andern Pannerherren durch Edelleute, die der übrigen Ritter und Knappen durch Edelleute, oder Ehrenknechte aufgetragen sind [18], und ein Herold bei ihnen gestellt ist, um den Namen des Ritters oder Knappen, dem jedes Panier und jeder Helm gehört, zu nennen, führen die vier Turnierrichter die Damen drei- oder viermal durch die Reihen der Paniere und Helme. Wenn sich nun unter diesen der

---

17 S. Rüxner an vielen Stellen.

18 Les banyeres de tous princes se doibuent apporter par lung de leurs chambellans chevaliers et les penons des dicts chiefs se doibuent apporter par leurs premiers varletz ou escuyers trenchans. Et les banyeres des aultres bannerets se doibuent porter par leurs gentilz hommes ainsy qu'il leur plaira. Les heaulmes des princes se doibvent apporter par leurs escuyers d'escuyrie. Et les heaulmes des aultres bannerets, chevaliers et escuyers se doibvent porter par aulcuns gentilz hommes ou honnestes varletz.

Helm eines Ritters findet, der von Damen ohne Ursache übel geredet hat, und die Damen das Kleinod desselben mit dem Stabe, welchen sie tragen, berühren, so ist damit der Ritter dem Gerichte der Richter für den folgenden Tag empfohlen (recommandé par les dames pour le lendemain), und wenn in diesem die Beschuldigung wahr befunden wird, so wird er beim Anfange des Turniers selbst von den Turnierern mit ihren Kolben empfangen und geschlagen [19], bis er laut die Damen um Gnade anfleht, und verspricht, künftig nie wieder den Damen Böses nachzureden [20]. Die Erkennung in dem wichtigern Falle, wenn ein Ritter verdient, ganz vom Turniere weggewiesen zu werden, gebührt allein den Richtern, und diese Strafe wird von ihnen für folgende Verbrechen aufgelegt: 1. wenn ein Ritter offenbar falsch und lügenhaft erfunden ist, vornehmlich wenn er sein Ehrenwort gebrochen hat. 2. Wenn er auf Zinsen und Wucher öffentlich leihet,

---

19 S. bei Rüxner das Wormser Turnier von 1209 u. a.

20 Le quatrieme cas est d'ung gentilhomme qui dit parolles des dames et damoiselles en chairgeant leur honneur sans cause ou raison apart et pour pugnicion d'icelluy il doit estre batu des aultres chevaliers et escuyers tant et si longuement qu'il crie mercy aux dames a haulte voix tellement que chascun l'oye en promettant que jamais ne luy adviendra den mesdire ou vilainement parler.

und 3. wenn er durch Mißheirath seinen Adel entehrt hat (qui se rabaisse par mariage et se marie à femme roturiere et non noble) [21]. Eines solchen Ritters Helm wird auf die Erde geworfen, und wenn er dennoch wagt, in die Turnierschranken einzureiten, auf Erkenntniß der Ritter von allen Turnierern mit den Kolben so lange geschlagen, bis er sein Pferd giebt [22]. Ist er ein Verbrecher von den beiden ersten Arten, so lassen die Turnierer durch ihre Knechte die Gurt seines Sattels abschneiden, ihn mit dem Sattel auf die Turnierschranken setzen, und in diesem Zustande bis zu Ende des Turniers festhalten [23]. Sein Pferd fällt den Spielleuten und Trompetern zu. Einem Verbrecher der dritten Art werden, nachdem er sein Pferd gegeben hat, nur die Zügel aus der Hand genommen, und diese einem Herold oder Persevanten gegeben, der ihn auf seinem Pferd in eine Ecke des Turnierhofes führt,

---

21 Man vergleiche mit diesen französischen Turniergesetzen die viel strengeren in dem von den oberdeutschen Turniergenossen zu Heilbronn 1485 errichteten Vertrag, bei Rüxner hinter dem 33sten Turnier zu Onolzbach.

22 Qu'il donne son cheval qui vault autant a dire: Je me rengs.

23 Et la le faire garder en cest estat tellement qu'il ne puisse descendre ne couler en bas jusques a la fin du tournoy.

[redacted]

und dort bis zu Ende des Turniers bewacht [24]. Erst, wenn er versucht, sich loszumachen, trifft ihn jene schimpfliche Strafe. Ohne Erkenntniß und Befehl (l'advis et ordonnance) der Turnierrichter, darf kein Turnierer mit einer dieser Strafen belegt werden.

Obgleich auf einem Turnier kein Ritter erscheinen darf, der nicht von väterlicher und mütterlicher Seite aus gutem Adel ist; so steht dennoch den Fürsten und hohen Herren frei, einen tapfern und tugendhaften Ritter, dessen Adel nicht unverfälscht ist, turnierfähig zu machen, indem nur sie und kein andrer geringerer Ritter, bei Eröffnung des Turniers auf ihn zureiten, als wollten sie ihn mit ihren Schwerdtern und Kolben schlagen, ohne ihm doch Leid zuzufügen. Ein solcher Ritter kann künftig bei jedem Turnier erscheinen, und für sich und seine Nachkommen ein neues Helmkleinod annehmen und sein Wapen verändern. [25]

---

24 Dies hieß bei den Deutschen: „mit jemanden um sein Pferd turniren." S. den Heilbronner Vertrag.

25 Nota que sil vient aulcun au tournoy qui ne soit point gentilhomme de touttes ses lignes et que sa personne soit vertueulx il ne sera point batu pour la première fois fors seullement des princes et grans seigneurs, lesquels sans mal luy faire se ieueront a luy de leurs espées et masses comme s'ilz voulissent batre et celuy sera a toujourss attribué a ung grant honneur a luy fait par lesdicts princes et

Nach dieser Helmschau folgt die Helmtheilung (département et deviz des heaulmes et banyeres), d. i., nach der Anzahl der aufgetragenen Helme wird von den Richtern bestimmt, ob die Ritter in Ein Turnier gelassen, oder in mehrere abgesondert, und wie sie unter den beiden Turnierhäuptern gleich vertheilt werden sollen (arrengier les tymbres et faire le departement).

Nachdem alles dieses geschehen ist, werden die Paniere und Helme in demselben feierlichen Zuge wieder nach den Wohnungen der Turnierer zurückgetragen, in welchem sie in den Kreuzgang des Klosters aufgetragen waren.

Am Abend dieses Tages versammeln sich, wie am ersten Abend, Ritter und Damen in dem Tanzsaal, und nach dem ersten oder zweiten Tanz tritt der Waffenkönig mit zwei Persevanten aufs Gerüst, und macht

---

grans seigneurs et sera signe que par sa bonté et vertu il merite doreşenavant estre du tournoy· sans ce que on lui puisse jamais rien reprouver son lignaige en lieu d'honneur ou il se trouve tant au dict tournoy que ailleurs et la aussy porra porter tymbre nouvel ou adjouster a ses armes comme il voudra pour le maintenir en temps advenir pour luy et ses hoirs. In Deutschland war der Adel strenger; denn zur Turnierfähigkeit eines deutschen Adels wurden unerläßlich vier Ahnen erfordert. S. den angeführten Vertrag bei Rüxner.



auf Befehl der Richter bekannt, daß am andern Tage zu bestimmten Stunden, die beiden Turnierhäupter mit allen bei der Helmtheilung ihnen zugetheilten Rittern, unbewaffnet, nur mit ihren Fähnlein (penons), aber in der schönsten Kleidung, in die Turnierschranken einreiten sollen, um den Turniereid zu schwören. [26]

Am folgenden Tage zu der bestimmten Stunde gehen die Herolde und Persevanten, mit ihren Waffen-

---

26 Die Formel ist folgende: Haulx et puissans princes, contes, barons, cheval. et esc. Qui aujourd'huy avez envoyé presenter à messires les juges et aux dames aussy vos tymbres et banyeres, lesquels ont esté partis tant dung costé que de l'aultre par egalle porcion soubz les banyeres et penons de tres hault et puiss. prince N. N. appellant et mon tres redoubté seigneur N. N. deffendant, Messires les juges diseurs vous font assavoir, que demain a une heure après midi le seigneur app. avec son penon seullement viengne faire sa monstre sur les rengs accompaignié de tous les aultres chevaliers et escuyers qui soubz luy ont esté partis, sur leurs destriers encouvertes et armoyez de leurs armes et leurs corps sans armures habilliez le mieulx et le plus jolyement qu'ilz porront, adfin que mesdits Seigneurs les juges diseurs prendent la foy desdicts tournoyeurs; et après ce que le dict seigneur app. aura ainsy fait sa monstre, la foy prinse, et qu'il sera retourné de dessu les rengs, viengne à deux heures le seign. deff. faire la sienne pour ainsy pareillement prendre la foy et qu'il ny ait faulte.

röcken bekleidet, durch die Stadt, und erinnern die Turnierer, sich zu versammeln [27]. Jeder begiebt sich dann zu der Wohnung des Fürsten, dem er zugetheilt ist, mit einem Lanzenschafft oder Stab in der Rechten, und von seinen Knechten zu Fuß und zu Pferde begleitet. Die Pannerherrn lassen ihr Panier aufgerollt vor sich her tragen. Alle reihen sich dann unter dem Fähnlein (penon) ihres Haupts. Der rufende Herr reitet zuerst mit seinen Rittern in die Schranken, und schwört den Turniergesetzen und den Verordnungen der Richter Gehorsam; nach ihm der Aufgeforderte. „Kein Ritter wolle vorsätzlich mit seinem Schwerdte stoßen, sondern nur schlagen, und seine Schläge nicht tiefer als bis auf den Gürtel richten, und einen Ritter, dem der Helm abfalle, nicht eher wieder berühren, als bis er ihn wieder aufgesetzt habe, und niemanden schlagen, der nicht empfohlen sey; bei Strafe des Verlustes seines Pferdes, seines Turniergezeugs und des Turnierrechts, wenn er wissentlich gegen das Versprechen handele." [28]

---

27 Sie rufen dreimal aus: Aux honneurs seigneurs chevaliers et escuyers.

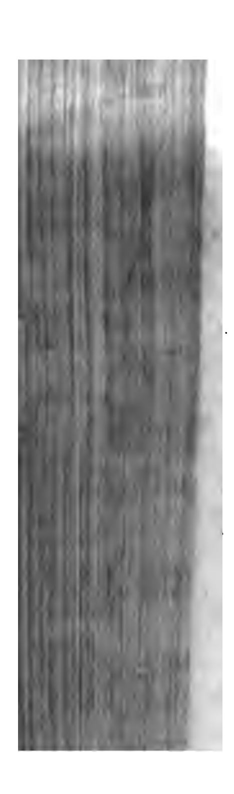
28 Die Eidesformel, welche ein Herold den Turnierern im Namen der Richter vorlegt, ist folgende: Haulx et puiss. princes, seigneurs, barons, chevaliers et escuyers, s'il vous plaist vous toust et chascun de vous, leverez la mains

An demselben Tage werden von den Richtern die Rosse und das Turniergezeug der Turnierer beschaut. Keiner darf ein größeres und stärkeres Pferd als die übrigen haben, die Fürsten ausgenommen [29]. Die Helme, nebst den Kleinodien und Kobertheuern (tymbres et lambrequins), die Harnische, nebst dem ausgepolsterten Wammis (corset du pourpoint), die Armbergen und Beinharnische (gardebras und avant bras, harnoys de jambe), die Handschuhe; endlich die Turnierschwerdter und Turnierkolben (masse), müssen so

---

la mains dextre en haut vers le sains et tous ensamble ainclois que plus avant allez, prometterez et jurerez par la foy et serment de vos corps et sur vostre honneur, que nul d'entre vous ne frappe au dict tournoy a son escyent d'estoc ne aussy depuis la chainture en aval en quelque fachon que ce soit ne aussy ne boutera ne tirera nul s'il n'est recommandé. Et d'aultre part se par cas d'aventure le heaulme cheut de la teste à aulcun nul ne le touchera jusques à tant qu'il l'aura remys et lachié. En vous submettant se aultrement le faictes a vostre escyent de perdre armures et destrier et d'ètre crié banny du tournoy pour ung aultrefois. De tenir aussy le dit et ordonnance en tout et par tout telz comme messires les juges diseurs ordonneront les delincquans estre pugnis sans contredict et ainsy vous le jurez et sur vostre honneur. Dann antworten alle: Oy, oy.

29 Qui soit de oultraigeuse grandeur et force plus que les aultres s'il n'est prince.



die Stunde des
Schranken zum Tur
gemacht. Das wi
an diesem Abend is
chen Ehrenknappen
und diese geschieht
Richter wählen zwei
vornehmsten Familien
rere Male durch den
getragen, und hinter
Turniers, die Hero
Richter trägt ein s
Flittern geziertes S
plaisance, broudde,
jolyement) 30. Endl
Knappen stehen, w

dacht ist. Diesem erklärt der Waffenkönig: „die Damen haben ihn erwählt, dies Gewand im Turniere des folgenden Tags an einem Lanzenschaft zu tragen, damit er auf Befehl der Damen, die von jeher ein mitleidiges Herz gehabt, es über einen Turnierer senke, der aus Unwissenheit oder Einfalt die Turniergesetze verletzt habe, und dessen sich die Damen erbarmen, daß er nicht mehr geschlagen werde. Denn wessen Helm er mit diesem Gewand nach der Damen Willen berühre, der sey künftig unter ihrem Schutz.“ Dann überreichen ihm die Damen das Gewand; er küßt beide und dankt ihnen für diese Ehre, deren er sich nicht würdig fühle. Die Herolde und Persevanten befestigen darauf das Gewand an einer Lanze, und ein Perseyvant trägt es dem Ehrenknappen oder Ehrenritter vor, der an diesem Abend seinen Platz neben der vornehmsten Dame der Gesellschaft hat. Dann besteigt der Waffenkönig mit zwei Persevanten das Gerüst, und macht die Ernennung des Ehrenritters oder Ehrenknappen allen Turnierern bekannt, mit dem Bedeuten, daß niemand den weiter schlage, auf welchen er das Gewand gesenkt habe; denn dies Gewand heiße der Damen Gnade (le mercy des dames). Hierauf fangen die Tänze wieder an, und dauern, so lange es den Richtern gefällt, welche nach Endigung derselben, wie an den vorigen Tagen, Wein und Specereien herumreichen lassen.

Endlich der ersehnte Tag des Turniers selbst, an welchem die Ritter durch ihre Geschicklichkeit grossen Ruhm, und der Damen Beifall erwerben sollen. Zuerst besteigen die Damen das für sie gebaute Gerüst. Dann, wenigstens eine halbe Stunde vor den Turnierern, reiten die Turnierrichter mit dem Ehrenritter oder Ehrenknappen auf. Vor ihnen blasen Pfeifer und Trompeter, nach ihnen der Waffenkönig des Turniers, dann der Ehrenritter in völligem Turniergezeug und mit dem Gnadentuch, der auch zwischen den beiden ersten Richtern reiten kann. So reiten sie ein- oder zwei Male in den Schranken herum, um zu sehen, ob die Seile gehörig gespannt sind, und um diejenigen anzustellen, welche sie abhauen sollen. Alsdann nehmen sie mit eignen Händen dem Ehrenritter seinen Helm ab, und geben ihn dem Waffenkönig, der ihn zu dem Gerüste der Damen trägt, und diese bittet, ihn während des Turniers aufzubewahren [31]. Der Helm wird auf dem Gerüste der Damen von einem Edelmann oder Ehrenknecht (honneste varlest) auf einem Lanzenschaft während des Turniers in die Höhe gehalten, so, daß

---

31 Mes très honorées et doubtées dames et demoiselles, velà vostre humble serviteur et chevalier (ou escuyer) d'honneur, qui s'est rendu sur les rengs prest pour faire ce que luy avez commandé, duquel vecy le tymbre que vous ferez garder dedens vostre echaffauld, s'il vous plaist.

[redacted]

jeder ihn sehen kann. Die Richter begeben sich unterdeß' auf ihr Gerüst, und der Ehrenritter hält mit seinen Knechten zu Fuß und zu Pferde zwischen den Seilen.

Zwischen den Seilen werden dann noch einige Turnierbeamte gestellt, um bei einem erneuerten Angriff im Turnier die gehörige Distanz zu bestimmen, aus welcher die Turnierer gegen einander rennen sollten. Dies war auf den deutschen Turnieren das Geschäft derer, welche zwischen den Seilen hielten[32], und der Grieswärtel[33]. Zu beiden Aemtern wurden nur Adeliche genommen, und das erste übernahmen sehr oft die Turniervögte selbst.

Eine Stunde vorher, ehe die Turnierhäupter nach dem Turnierhofe reiten, lassen sie mit Trompetenschall allen ihren Turnierern bekannt machen, daß sie zu bestimmter Stunde bei ihren Fähnlein (penon), vor ihrer Herberge, oder an einem andern bequemen Ort, sich versammeln mögen. Wenn das Turnier um Ein Uhr Nachmittags eröffnet wird, so müssen die Turnierer um 12 Uhr Mittags vor den Schranken erscheinen, und um 11 Uhr sich bei dem Fähnlein ihres Haupts

---

32 Dies ist der Ausdruck bei Rüxner. Ich weiß nicht, ob damit die Stäbler oder Lunsener gemeint sind.

33 Von Gries, d. i. Sand, weil sie ihren Dienst zu Fuß verrichteten. S. Klüber's Anmerk. zu St. Pelaye Th. 2 S. 56.

(d'escrevice ou de harnoys blanc), einer Helmmütze, oder einem Eisenhut (salade ou chapeau de fer), mit schönem Federbusch gerüstet waren, und deren Rock mit schöner Goldschmidtarbeit, oder der Devise ihres Herrn geziert war (et ont dessus leurs habillements belles heucques d'orfaverie ou de devise de leur maistre). Die Pferde, welche sie ritten, waren fast so stark als die Turnierrosse, und sie konnten daher sich immer hinter ihrem Herrn, dessen Panier sie tragen, halten.

Wenn in dieser Ordnung die Turnierer den Turnierhof betreten haben, erheben ihre Knechte ein lautes Geschrei (gecteront un grant hu), und die Turnierer erheben drohend ihre Schwerdter oder Kolben (par fachons de menaces de frapper). Dann ziehen sie in kurzem Schritt bis zu dem Eingange der Schranken, wo sie halten, und durch einen Herold die Richter ersuchen, den Ort zu bestimmen, wo sie einreiten sollen [36]. Derjenige Fürst, welcher das Turnier ausgeschrieben hat, reitet mit den Seinigen in den Ein-

---

36 Mes très honorés et doubtés seigneurs, tres haut et très puissant prince et mon très redoubté seigneur N. N. qui cy est presentement comme (appellant ou deffendant) se vient presenter devant Vous avec tout le noble hernaige que cy voyez lequel avez party soubz sa banyere, tres desirant et prest de frapper le tournoy par vous aujourd'huy

[redacted]

gang zur Rechten, der andre Fürst in den Eingang zur Linken ein. Wenn die Schranken geöffnet sind, reitet zuerst derjenige ein, welcher das Fähnlein des Turnierhauptes trägt, und bleibt am Eingange der Schranken. Dann folgt das Haupt der Parthei, und nach ihm alle Turnierer; die Knechte erheben dann wie vorher, ein Geschrei, und die Turnierer drohen mit ihren Schwerdtern oder Kolben. Sie reiten bis an die Seile vor, und stellen sich an denselben in Schlachtordnung. Jeder Turnierer hat seine Knechte zu Pferde um sich, die Panierträger der Pannerherrn bleiben hinter ihren Herren. Die Herolde, Persevanten und Spielleute stellen sich zwischen den äußern und innern Schranken, und rufen während des Turniers das Geschrei desjenigen Turnierers, dem sie am günstigsten sind; die Knechte zu Fuß stellen sich da, wo sie am sichersten zu seyn glauben. Nun läßt der Waffenkönig durch die Trompeter eine Stille blasen [37], ruft den vier Männern, welche an jedem Ende der Seile ange-

---

a luy assigné, a l'encontre de mon très redoubté seigneur N. N. (deffend. ou appell.) et le noble harnaige que soubz luy avez pareillement party, Vous requesant que Vostre plaisir soit luy delivrer place propre adce faire, affin que les dames qui cy sont presentement en puissent tantost veoir esbatement.

37 Der Ausdruck bei Rüxner.

stellt sind, um sie abzuhauen, dreimal zu, bereit zu seyn, ihr Geschäft auf gegebenen Befehl zu verrichten, und bringt den Turnierern den Eid des vorigen Tages in Erinnerung. Nach hinreichender Zwischenzeit (comme du long d'unes sept pseaulmes ou environ), damit die Ritter sich in Bereitschaft setzen mögen, wird von dem Waffenkönig dreimal in großen Zwischenräumen (par trois grandes alaynes et trois grandes reposées) gerufen: „Hauet die Seile ab und rennet zusammen, wenn ihr wollt (coppez cordes et hurtez batailles quand Vous voudrez)". Nach dem dritten Male werden die Seile abgehauen, und nun streben die Ritter durch geschickte Schwenkung ihrer Pferde und geschickte Austheilung und Abwehrung der Schläge mit Kolben und Schwerdtern der Damen Beifall und den Dank des Turniers zu erwerben. Die Knechte zu Pferd, welche während des Turniers das Geschrei ihres Herrn rufen, sind bestimmt, ihn auf Verlangen aus dem Getümmel zu bringen; die Knechte zu Fuß, den Rittern und Pferden, welche fallen, aufzuhelfen, und wenn sie dies nicht vermögen, sie mit ihren Lanzenschäften zu schützen, damit sie nicht von den Rossen der übrigen Turnierer beschädigt werden. Dafür erhalten sie von einem solchen Turnierer ein Geschenk an Wein, nach Bestimmung der Richter.

Wenn den Richtern dünkt, daß der ritterlichen Geschicklichkeit hinreichende Beweise abgelegt seyen,

[redacted]

lassen sie durch die Trompeter eine Stille blasen, und dann durch einen Herold oder Persevanten verkündigen, daß zuerst die Panierträger und dann die Turnierer aus den Schranken reiten sollen; denn sie haben ihre Pflicht gethan, und über den Dank sey schon erkannt [38]. Nun werden entweder von denen, welche die Stricke abhaueten, oder von den Aufsehern über die Schranken (gardelices), oder von den Fußknechten die Schranken geöffnet.

Zuerst tritt dann der Ehrenritter oder Ehrenknappe aus den Schranken, von den Trägern der Fähnlein und Paniere begleitet; und wenn er zu dem Gerüste der Damen kommt, steigt der Ehrenknecht, der während des Turniers seinen Helm trug, herab, besteigt ein Pferd, und trägt dem Ehrenritter den Helm bis zu seiner Herberge vor. Die übrigen Turnierer reiten aus den Schranken ohne bestimmte Ordnung, während von den Spielleuten und Trompetern geblasen wird, bis die Schranken leer sind.

---

38 Chevaulchiez, banyeres, départez Vous des rengs et tournez au logis et vous seigneurs, princes, barons, chevaliers et escuyers qui cy endroit estes tournoyans devant les dames, avez tellement fait Vos debvoirs, que desormais vous pouvez en la bonne heure aler et departir des rengs car desja le pris est ordonné et assigné lequel sera ce jour par les dames baillie a celui qui l'a desservy,

In Deutschland zogen die Ritter nach geendigtem Turniere die Schwerdter, und hieben sich ihre Helmkleinodien ab, und erst dann wurden die Schranken geöffnet.[59]

Am Abend dieses festlichen Tages, nach dem Abendessen, versammeln sich wie an den vorigen Tagen, Turnierer und Damen zum Tanz. Zuvörderst dankt der Ehrenritter oder Ehrenknappe, von den vier Richtern, die beiden Ritter zur rechten, die beiden Knappen zur linken Hand, begleitet, den Damen für die Ehre, wozu sie ihn erkohren; dann wird das Gnadentuch von der Lanze abgenommen, und einem der Richter überreicht, der es den Damen zurückgiebt und sie küßt (qui le rendra aux dames et les baisera).

Darauf folgt die Ertheilung des Dankes. Die vier Turnierrichter und der Ehrenritter, von dem Waffenkönig des Turniers, den Herolden und Persevanten begleitet, gehen durch den Saal, um aus der Gesellschaft eine Frau und zwei Jungfrauen zu wählen, welche den Dank überreichen sollen. Wenn sie diese gefunden, führen sie sie aus dem Saal, und kehren in folgendem Aufzuge zurück: den Zug eröffnen mehrere Fackeln, dann folgen die Trompeter der Richter, welche ihre Trompeten ertönen lassen, nach ihnen die Herolde und Persevanten, ohne bestimmte Ordnung (a l[illegible]),

---

59 Rüxner an vielen Stellen.

[redacted]

dann der Waffenkönig allein, nach ihm der Ehrenritter oder Ehrenknappe, mit einer fünf oder sechs Fuß langen Lanze in seiner Hand. Endlich die Frau, welche den Dank mit dem Gnadentuch bedeckt, trägt, von den beiden Richtern, welche Ritter sind, geführt; ihr zur Seite die beiden Jungfrauen, welche von den beiden Knappen geführt, die Enden des Gnadentuchs tragen. Nachdem sie dreimal um den Saal gezogen sind, bleiben sie vor dem glücklichen Ritter oder Knappen stehen, dem der Dank zugedacht ist, und der Waffenkönig kündigt ihm die Belohnung an, welche seinem Verdienst von den Richtern zuerkannt ist 40). Nun entblößt die Frau den Dank, und übergiebt ihn dem Turnierer, der sie, und wenn er will, auch die beiden Jungfrauen küßt 41), und mit ihr die Ehre des Vortanzes beim nächsten Tanz hat. Von dem Waffenkönig und den Herolden wird dann sein Geschrei vor dem Saale und in der Stadt ausgerufen.

---

40) Vecy ceste noble dame, Madame de tel lieu accompaignée du chevalier (ou escuyer) d'honneur et de Messires les juges qui vous viennent baillier le pris du tournoy lequel vous est adjugié comme au (chevalier ou escuyer) mieulx frappant d'espée et plus cerchant les rengs qui ait aujourd'huy esté en la meslée du tournoy et vous prie Madame que le veuilliez prendre en gré.

41) Puis il la prend et la baise et semblablement les deux damoiselles se c'est son plaisir.



Idee und Probe alter Symbolik.

Einleitung.

Ob eine Symbolik des Alterthums wünschenswerth sey, läßt sich erst dadurch entscheiden, daß man verstehen gelernt, was als ihr Ziel gedacht werden muß. Bilder zusammenzulesen kann doch nur einen sehr untergeordneten Werth haben. Den höheren muß diesem Unternehmen erst die Idee geben, die ihm vorsteht und es leitet. Von dieser verlassen, was ist es anders als eine blinde Bilderjagd, die den, der sich ihr ergiebt,

in dem weiten Kreise des Alterthums herumtreibend, früher abmüden, als lehren wird, was er eigentlich zu suchen habe? Eine formale Symbolik hingegen würde, freithätig verzichtend auf unbedingte Vollständigkeit des Stoffs, vielmehr der Grammatik gleich, die die möglichen Formen, d. i. die Gesetze der Sprache systematisch ordnet, die Gesetze der höheren Bildersprache einem höchsten Gesetze unterzuordnen trachten.

Ihr erstes Geschäft würde seyn, das Symbol als Produkt der Noth zu unterscheiden von dem sinnvollen Werke freier Bildung. Denn, wiewohl auch jenes den Forscher anziehen muß *: würdiger Gegenstand der Betrachtung wird es doch erst, wo es unter der pflegenden Hand gebildeter Menschen Organ schöner Kunst wird, oder philosophischer Speculation, oder wo der Mensch, nachdem ihm die innere Welt aufgegangen, gedrungen ihren Sinn auszusprechen, und verzweifelnd zugleich an der Zulänglichkeit der Schrift und Rede, sich den Schranken des Begriffs entziehet, und in dem weiten Raume der Anschauung Hülfe sucht.

---

* Z. B. das bekannte symbolische Geschenk, das die Scythen dem Darius machten, nach der Erzählung des Herodotes. IV. 131., und der etwas abweichenden des Pherekydes von Leros (nicht von Syros, wie Muretus Var. Lect. V. 18. dem Clemens von Alexandria hierbei nachspricht). Man vergleiche Sturz de Pherecyde 63.

Wo erhielt die Symbolik zuerst jene Pflege? Da, wo der Mensch ein bedeutungsvolles Daseyn durch sie festzuhalten suchte. Das alte Indien vornehmlich, bemüht:

„Der heil'gen Thiere Sprache und der Pflanzen
„Noch unentwickelt zart und still Gemüth
„Zu deuten und ihr Leben zu verstehn,"

legte in sie gerne eine sinnbildliche Bedeutung, besonders in die Pflanzen und Bäume, die es die Haare des Wichnu nannte. *

Ueberhaupt aber baute der Orient von jeher das weite Gebiet jener Wissenschaft an, so daß noch später in den Kreuzzügen, eine gebildete Ritterschaft sie von dorther zu uns herüberbrachte. Zum zweitenmale faßte sie jetzt im Occident Wurzel, wo sie schon ehemals, von den Griechen angepflanzt und gewartet, schöne Früchte getragen hatte.

Es liegt aus unserm Wege die tausendfältige Gestalt anzudeuten, die sie im Abendlande gewann, seitdem sie eine Zierde des Ritterthums, an den Höfen der Könige und Fürsten, bei Turnieren und Festlichkeiten aller Art, dem Stolze und Wunsche des Mannes wie der Frauen Gunst eine willkommene Verrätherin geworden.

---

* Ezur=Vedam, übersetzt von Ith S. 211.

[redacted]

Kehren wir ins Alterthum zurück, denn auch die griechische Heldenzeit hatte ihre Symbolik. Welche Deutung man immer „des Proitos verderblichen Zeichen" * geben mag: von den Sieben Helden vor Thebe an (deren symbolisch bezeichnete Schilde in der Tragödie dieses Namens Aeschylos mit derjenigen Sorgfalt beschreibt, welche den Werth zeigt, den das Alterthum in diese Dinge setzte), bis zu dem Gipfel, den die Sinnbildnerei in der griechischen Kunst erreichte **, ist nicht der Umfang der hier sich öffnenden Bilderwelt unabsehbar? In Griechenland jedoch ward mehr diejenige Bildnerei vollendet, die in der Schönheit der Form ihre Befriedigung sucht: das alte Aegypten hingegen, das diese plastische Vollendung nie erreichte, arbeitete mehr auf mystische Bedeutsamkeit hin, und so mußte hier vorzüglich die Sym-

---

* Ilias VI. 168.

** Ihn hat noch neulich Göthe beleuchtet in den Propyläen I. S. 41. ff. Die Beschreibung der Schilde fängt im genannten Drama mit dem 377sten Vers an. Auch der Römer gebrauchte die Symbolik, um die Natur der wichtigsten Verhältnisse zu bezeichnen, in die er eintrat. Wie reich an Sinnbildern sind nicht schon die Feierlichkeiten, durch die er in der Regel seine Ehe schloß, nicht bloß die bei der einen Form der letztern zuweilen übliche confarreatio, sondern auch die Gebräuche, wodurch er die andern gewöhnlich feierlich machte!

nungen hierüber mit unsern
Merkwürdig bleibt es aber,
deren ideales Streben auch
verkennen wird, in jener Leh
die glücklichste Methode alles
erkannte. Plotinos in seiner
Schönen stellt vorerst den Sa
heit sey Wesenheit, und die wa
und nicht müsse man die Götte
mer höherer Seligkeit im discu
wähnen, sondern, wohnend in
dergleichen man sich auch in
Geiste zu denken pflege, nicht ve
net worden, sondern die sind.
mit Recht die Ideen seyend
heiten; — und fährt darauf fo
auch die Weisen der Aegyptier

[redacted]

Laut und articulirten Wortausdruck der Lehrvorträge nachahmen: sondern vielmehr Bilder zeichnend in ihre heiligen Bücher, und für jegliche Idee ein eigenes ausprägend, die Totalität des discursiven Denkens mit Einemmal erzeugèt zu haben, sintemal ja jegliche Wissenschaft, jegliches Produkt der Weisheit ein Bild ist, eine Substanz, ein Ganzes, mit nichten ein Durchdenken, ein Reflectiren."

Daher man auch die esoterische Lehrart des Pythagoras, wie die der Orphiker Aegyptisch nannte, und Orphisch hinwiederum, wie wir unten zeigen werden, den Vortrag des Meisters altjonischer Naturphilosophie, Herakleitos. In so weit mit Recht, weil sie sämmtlich jener ägyptischen Weise gemäß, der Syllogistik entfremdet, und der Symbolik zugewandt blieben. Auch Platon noch. Auch er suchte, wo er das Höchste andeuten wollte, „die Evidenz mehr bei dem Sinne (2), als bei dem Verstande;" wiewohl bei ihm nun schon als beflügelter Mythos sich beweget, was bei den Aegyptern in festerem Symbole, wie im Steine, geruhet hatte. Er vereinigte auch die zwei Methoden, gleichsam die zwei Welten des Osten und Westen, die symbolische und syllogistische. Erst durch Aristoteles ward die letztere für die ganze europäische Folgezeit verewigt. Nichts destoweniger hielt dieser die von ihm verlassene Weise seiner sorgfältigen Betrachtung werth,

wie er dann namentlich über die Pythagoreischen Symbole ein eigenes Werk geschrieben. *

Möge uns dieses Beispiel den Schutz gewähren, dessen vielleicht in unsern Tagen die Vorliebe bedarf, womit wir diese Seite des Alterthums betrachten! Wir halten uns vorjetzt in den Gränzen des griechischen Mythos, dessen zahllose Kreise eine unendliche Menge von Sinnbildern einschließen. Keiner aber mehr als der Bakchische, der von Indien und Thrakien ausgehend, die drei Theile der alten Welt, Asien, Libyen und Europa umfaßte. Von dem Reichthume seines Inhalts kann schon die große Zahl der Thiere und Pflanzen einen Begriff geben, die man bakchisch nannte, wie auch die Menge der bakchischen Geräthe. Ein fruchtbarer Stoff der mannigfaltigsten sinnbildlichen Deutung! Doch um nicht den Vorwurf zu verschulden, daß wir den Schaulustigen mit allgemeinen Gesprächen bereits am Eingang ermüdet, führen wir ihn sofort in das Innere selbst ein; und wenn hier der bemerkte Ueberfluß Selbstbeschränkung gebietet, indem es besser ist Eines betrachten, als Vieles ansehen, so verweilen wir diesmal bei dem Einen Silenos. Nicht ohne Absicht gerade bei ihm, sondern weil er auf einer Höhe erscheint, die über den Gränzen der Menschheit

* Desgleichen Androkydas und Alexandros Polyhistor, siehe Menage zum Diogenes von Laërte VIII. 16.

[redacted]

hinausliegt, von der er sodann herabsteiget, und, sich entäußernd jener mystischen Würde, dem Leben nahet, ein ernster Denker und freundlicher Helfer zugleich, selbst in bürgerlicher Noth, und zuletzt ein bedeutsames Bild des Todes.

S i l e n o s.

Silenenbüsten auf einem Hermentronk dienten den Künstlern des Alterthums bekanntlich, um ihre besseren Kunstwerke zu verwahren. Diese untergeordnete Bestimmung, die man dem Halbgotte gab, hat zu folgender berühmten Vergleichung zwischen ihm und dem Philosophen Sokrates Anlaß gegeben. „Ich sage demnach, so eröffnet Alkibiades seine Allegorie im 32ten Kapitel von Platons Gastmahl, er sey vollkommen jenen hohlen Silenen ähnlich, welche man sitzend findet in den Werkstätten der Hermenbildner, Panspfeifen in der Hand haltend, oder Flöten. Oeffnet man ihre beiden Thüren, so fallen einem die Götterbilder in die Augen, die sie in sich verschließen. Auch sag' ich, er gleiche dem Satyr Marsyas. Daß deine äußere Bildung diesem ähnlich sey, Sokrates, wirst du selbst nicht läugnen wollen. Ein Spötter bist du, oder etwa nicht? Willst du läugnen, so ruf ich Zeugen herbei." Weiterhin Kap. 33. fährt er fort: „Ferner ist (3) er keines Dinges kundig, und weiß nichts, wie auch diese seine Gestalt zu erkennen giebt, die so ganz

silenenartig ist. Aber er hat diese nur als äußere Hülle über sich geworfen, wie der geschnitzte Silenos. Inwendig aber, wenn ihr ihn aufschließt, welche Fülle der Weisheit, ihr Freunde, würdet ihr da erblicken! Wisset auch, daß er nichts darnach fragt, ob einer schön sey. Ihr glaubt es nicht, wie sehr ihm dieses gleichgültig. Eben so wenig, ob einer reich, oder ob er sonst einen Vorzug besitze, welche die Menge hochzupreisen pflegt. Vielmehr hält er alle diese Güter nichts werth, und uns selber achtet er für nichts. Ironisch und scherzend mit den Menschen bringt er sein ganzes Leben zu. Ob jemand die Götterbilder in ihm gesehen habe, wenn er erst ist, und sich aufschließet? Ich habe sie endlich einmal gesehen, und sie erschienen mir so göttlich, und golden und wunderschön, und erstaunenswerth, daß ich mich gedrungen fühlte zu thun, was Sokrates von mir begehrte." Schon diese einzige Stelle zeigt uns jenes Fabelwesen der griechischen Vorzeit in mehreren bemerkenswerthen Beziehungen. Vorerst lernen wir hier den Silenos als den Vater aller Ironie kennen, und in so weit dem Meister des ironischen Ausdrucks, Sokrates, ähnlich. Sodann wird auf den reichen Bilderschatz hingedeutet, den die hohle Büste des wunderbaren Eiron verwahrt. Die Unscheinbarkeit der sokratischen Außenseite bei innerer Weisheitsfülle und alle Nebenideen, die damit zusammenhängen, hat die red-

[redacted]

seelige Aufrichtigkeit des trunkenen Alkibiades so treffend bezeichnet, daß jeder Zusatz Entstellung wäre. Aber eine neue Vergleichung bietet sich uns Neuern, die wir die Fabelwelt des Alterthums als ein geschlossenes Ganze überblicken, ungesucht hierbei dar, diese: daß gleich der *inhaltsreichen Hermenbüste* des Silenos auch der *Mythos* dieses Gottes, aus seinem Schooße eine reiche Bilderschaar der bedeutendsten Symbole hervorgehen lässet. Wir versuchen es jetzt, von diesem Reichthume unsern Lesern einen Begriff zu geben, indem wir einige der merkwürdigsten Sinnbilder dieses Mythos zu enträthseln wagen, und weil dieses letztere Geschäft durch die Einsicht in jenen bedingt ist, vorerst den silenischen Fabelkreis eröffnen. Die Grundidee der Ironie, die von demselben ausgegangen, wird uns vielleicht künftig beschäftigen, wenn wir anders hoffen dürfen, diesem vielbehandelten Gegenstande noch einige neue Seiten abzugewinnen, und bei diesem ersten Ausgange nicht ganz den rechten Weg verfehlen.

Mythos.

Es war ein unschätzbares Verdienst der unter den Joniern aufblühenden Historie, daß sie sich so fleißig bemühte, die heiligen Sagen der Vorzeit zu sammeln, und für die Nachwelt aufzubewahren. (4) Diesem Bestreben verdanken wir unter andern folgenden Thrakischen Mythus. In dem Lande der Brigier, eines

schön sey. Ihr
gleichgültig. E
er sonst einen V
preisen pflegt.
ter nichts w
nichts. Ir
schen bring
mand die G
erst ist, un
einmal gese
golden und
ich mich ge
mir begehr
jenes Fabel
bemerkensw
hier den S
und in so

des Mida
seine sech
wild wa
In di
den Sil
Quelle Inn
hatte. *

dieser Silenos
mangelnd des G
Menschheit er
ersen (7); ein
Natur, gleichwohl

chen Könige muß
offenbart er sich?

„Armseliger, thörigter Tagessohn!“
„Du schwatzest mir Haab anpreisend;“ *),

womit auch Aristoteles übereinstimmt. Vor allem ist es am besten, nicht geboren zu werden; Sterben aber ist besser als leben. Diese Wahrheit ist bereits Vielen von der Gottheit offenbaret worden. Unter andern auch, der Sage nach, dem Midas. Als dieser nämlich, erzählt man, den Silenos gefangen, und ihn nun ausforschte, fragend, was wohl für die Menschen das Beste sey, was das Wünschenswertheste; so habe er anfangs nicht antworten wollen, sondern, ohne einen Laut zu erwiedern, geschwiegen. Da aber Midas kein Mittel unversucht ließ, ihn zum Reden zu bringen, so sey er unwillig in die Worte ausgebrochen: „Ephe-„meres Geschlecht (10) eines mühseligen Dämons „und des harten Geschickes! was zwingt ihr mich „auszusprechen, das euch besser verborgen bliebe! „Denn bei der Unwissenheit des eigenen Elends „ertragt ihr leichter des Lebens Last. Dem Menschen „aber ists am besten, überhaupt nicht geboren zu „werden, noch Theil zu nehmen an dem Loos einer „höheren Natur. Am besten ists Allen, Männern und

* Uebersetzt von Voß. Tagessohn, im Griechischen ἐφήμερε (Ephemerischer!) Diese und die folgende Stelle sind nachgewiesen in der Note von den Quellen des Mythos.

„Frauen, nicht geboren zu seyn. Das Nächstbeste „aber, was der Mensch erreichen kann, jedoch geringer „als jenes, ist, sobald er geboren, sofort zu sterben.“ Offenbar, setzt der Philosoph hinzu, habe jener so geredet, weil das Loos der Todten besser sey, denn das der Lebenden.

Auch Cicero (11) führt jenen Satz, aus dem Munde des Silenos, an, und fügt noch die ähnlichen Worte des Euripides in der Tragödie Kresphontes hinzu:

„Gesammelt sollten wir in eine Trauerschaar“
„Des Neugebornen Mißgeschick beklagen,“
„Der Uebel Summe zählend, die das Leben bringt;„
„Doch den Gestorbenen, der nun von Mühen ruht,“
„Frohlockend, seegnend aus dem Haus geleiten.“

Bei Theopompos (12) erscheinet Silen vornehmlich als Seher, dessen Blick in die weite dunkle Ferne träget, aus welcher er eine wunderbare Weltkunde offenbaret: von dem großen Lande Meropis, das, außer diesem Weltkreise liegend, allein ein Continent zu heißen verdiene; dahingegen die drei sogenannten Welttheile: Europa, Asia und Libya nur Inseln seyen; von dem großen Thier- und Menschengeschlecht, und von der längeren Lebensdauer seiner Bewohner, von den Flüssen und Städten dieses Landes, und wie sich einst die Eingebornen, tausend

[redacted]

Myriaden an der Zahl, zu einem Zuge entschlossen in unsere Inseln herüber, aber gleich bei den Hyperboreern, auf den Bericht, das seyen die glücklichsten der Unsern, mit Verachtung wieder umkehrten.

Virgilius endlich läßt ihn der Dinge Anfang, und die Urgeschichte unseres Geschlechts verkündigen:

„Denn er sang, wie einmal, die unendliche Leere durchschwärmend"
„Saamen der Erd' und der wehenden Luft und des Meers sich gesammelt,"
„Auch der ätherischen Glut, wie hieraus jeglicher Ursprung"
„Haftend erwuchs, und sogar die zärtere Kreisung des Himmels,"
„Dann der Grund zu erharten, und Nereus Flut zu umufern"
„Anfieng und allmählig Gestalt der Dinge zu nehmen."
„Jetzt wie die Welt aufstaune zur jugendlich scheinenden Sonne"
„Und hochher sich ergieß' aus erhobenen Wolken der Regen,"
„Während keimende Wälder zuerst aufsteigen, und während"
„Sparsam Lebende irren durch unbekannte Gebirge."

flexion entnommen, zur unmittelbaren Anschauung des Göttlichen führet. Daher die alte Kunst auch, wenn sie den Silenos in seiner ganzen Würde erscheinen ließ, ihm die Trunkenheit als Göttin zugesellte. So sah Pausanias * zu Elis, wo jener, nicht wie anderwärts, gemeinschaftlich mit dem Dionysos einen Tempel hatte, sondern abgesondert, wo er also nicht als bloß untergeordneter Begleiter dieses Gottes, sondern in seiner Selbstständigkeit erschien, ihn dargestellt, wie die Trunkenheit (Methe, Μέθη) ihm einen mit Wein gefüllten Becher reichte; und mag auch die Etymologie, welche Seleukos und Aristoteles beim Athenäos ** über die Trunkenheit (μέθη) wagen,

* Eliaca (VI.) 24. Von dieser Methe zeigen die Lehrbücher der gewöhnlichen Mythologen keine Spur. So sehr waren sie der Nüchternheit beflissen. Beim Nonnos XIX. 17. ff. reicht Dionysos der über den Tod ihres Gatten trauernden Methe, den kummerstillenden Becher, und sie nennt darauf diesen Gott ihren Vater, Sohn und Gatten zugleich mit einer deutlichen Anspielung des Dichters auf die Worte der Andromacha im sechsten Gesang der Iliade. Wie Silenos sonst trunken mit Bakchos erscheint, sahen wir oben. Eigen ist eine hieher gehörige Darstellung auf einem Sardonyx, wo jener, obwohl selbst wankend, dennoch seinen Pflegesohn mit der Schulter unterstützt, bei Beger (Thesaur. Brandenb. Tom. I. pag. 16.), der dieser Gemme großes Lob ertheilt.

** II. 3. pag. 153. ed. Schweighäuser.

wornach sie mit dem Gottesdienst in Verbindung kommt (von μετὰ τὸ θύειν), mehr witzig als wortgelehrt seyn; so zeigt doch die Ableitung, wie das Alterthum jenen Zustand mit dem Gottesdienste verbunden dachte, zumal mit dem bakchischen, zu Gunsten dessen ja auch Platon in seinen ethischen Vorschriften die Ausnahme machte: „an den Festen des Weingottes sey Trunkenheit nachzusehen.“ *

Eine andere Herleitung jenes Wortes bei demselben Schriftsteller **, enthält, wiewohl auch sie auf ihrem Werthe beruhen mag, eine ganze Reihe von Begriffen, die wir nach gehöriger Feststellung der Grundidee, sämmtlich aus diesem Mythus entwickeln können. „Die sich, heißt es dorten, zum Dienste der Götter, zu fröhlichen Mahlen, versammelten, und ihr Gemüth der Freude überließen, nannten von diesem freilassen (μεθιέναι), gleichwie den Wein selbst: Methy (μέθυ, das Freilassende), also auch den das Getränk verleihenden Gott: Methymnäos, Lyäos, Evios und Jäos (Freigeber, Befreier, Wohlthäter und Heilbringer); so wie man ihn auch Hilaros nannte (den Heiteren), der sich nicht durch finsteres Grübeln abmüdet.“ In der That sind hierin, um beim Silenos stehen zu bleiben, alle wesentlichen

* Diogenes Laërt. III. 39.

** Athenäus VIII. 16. p. 339.

Züge zu seinem Bilde gegeben. Wo er erscheinet, erscheinet er in der Gemächlichkeit eines solchen, der sich und Andere frei lässet, und der Ruhe zugethan. In dieser stellte ihn schon die alte Kunst dar, und dem Pausanias * zeigte man in Attica einen Stein, worauf der Sage nach Silenos geruhet, so oft Dionysos mit seiner Schaar dieses Land besuchte, und häufig bildete man ihn, in der bequemsten Lage, mehr hängend als sitzend auf dem Rücken seines langsam schreitenden Thieres.

Dieses frei sich gehen lassen erinnert an seine Waldnatur. In der Verborgenheit der Gebirge, in der vertrauten Stille der Fluren schien er gerne zu verweilen **, und dort fanden ihn die, denen es gelang, ihn zu binden. Auch die Künstler gaben dieser Wesenklasse eine Umgebung, die durch friedliche Lieblichkeit zur Ruhe lockt. So bilden auf dem, diesem Mythus angehörigen Gemälde bei Philostratos ***, der milde Sonnenschein, das Wehen der Zephyre, der Wiesen Thau und ähnliche Züge, ein Ganzes, in

---

* I. 23.

** Worin er dem Pan ähnlich (s. Lucianus in den Todtengesprächen II. 319. Bipont. und daselbst die Anmerkung des Hemsterhuis; auch in der Weissagung Orph. Hymn. X. Pausan. VIII. 37.

*** Icon. I. 20. pag. 794. ed. Olear.

welchem wir das stille Regen und Wirken der Natur unmittelbar zu empfinden glauben.

Dieser Friede der lachenden Landschaft ist ein Bild der sich immer gleichen Heiterkeit ihres Bewohners, und denselben Ausdruck: einer durch keinen Sturm gestörten Meeresstille (γαλήνη), womit Philostratos jene über das Gemälde verbreitete tiefe Ruhe zu bezeichnen suchte, braucht der Orphiker * zur Bezeichnung der harmlosen Freudigkeit des Silenos, gleichwie auch Agathon ** in seiner Beschreibung der Macht des Eros beide Zustände zusammenfaßt:

„Friede gewährt den Menschen die Lieb und Ruhe der Meerfluth,"
„Auch dem Orkan Stillschweigen."

Dadurch wird Silenos auch Befreier, denn: „sorgenlos und strebender Ehrsucht entnommen, ist das Leben in den Wäldern; durch das Waldleben wird Freiheit erworben, und Ruhe zuwege gebracht;"

* Hymnus 53.

** Platonis Symp. XIX. wobei wir gelegentlich eine unseres Wissens unbemerkte Variante nachweisen wollen: im 2ten Verse steht bei Hermogenes περὶ ἰδ. pag. 407. ed. Laurent. νηνεμίαν δ' ἀνέμοις. Eine Wiener Handschrift bei Bast giebt auch ἀνέμοις.



übrigen Dionysisch
„in diesem Falle
„Wunden und T
„Chor aber, als
„und die Bassara
„und wie die Na
„dem Gotte zugeth
„jeglicher allein, g
„und Rathlosigkeit,
„allein ist glück
„welche mit einem

---

* S. das Traumbu
gleich die Inschrift aus
Reiff S. 380.

** Das wußte der K
Griechen, gegen die er

„die, die sich fürchten.“ Daher heißt er auch der lieblichste Dämon *, und wenn sein göttlicher Pflegesohn Dionysos selbst in jedem Betrachte ein Erretter und Befreier (14) genannt **, und namentlich gepriesen wird als der, der das Gemüth frei macht, wie dann Pindaros *** von ihm singt:

„Dem befreienden Gott, der den Strick des Kummers löset und der Sorgen“

so ward ihm hierin Silenos zugesellet als theilnehmender Gefährte. In diesem Sinne sagt der Silen Maron bei Nonnos **** zu einem leidtragenden Gesellschafter: „Weinen kann ich nicht, nimm Lächeln für Lieb' an; nicht kennt Maron Sorgen, noch Trauer, noch die Bürde des drückenden Kummers.“

Mit solcher Seligkeit des harmlosesten Daseyns verträgt sich gut die Kinderliebe, die dem Waldgotte eigen ist, er mag nun als Pflegevater des Bakchos erscheinen, oder in Gesellschaft der jüngern Bakchischen Begleiter. „Ihn, ein Kindlein vormals, pflegt' ich in meinen Armen“ sagt er selber von seinem Zögling im Kyklopen des Euripides *****: eine Idee,

* ἥδιστος δαίμων, Artemidor. ebend. II. 12.

** Plutarch. Symposiac. I. pag. 476. ed. Wyttenbach.

*** Beim Plutarchos de Discrimin. pag. 259.

**** Dionysiaca. Lib. XIX. 169.

***** Vers 142.

die nicht allein von der Kunst * zu verschiedenen Darstellungen benutzt ward, sondern auch spätere Poeten aufs lieblichste ausgeführt. Hierher gehört die Stelle des Nemesianus **, wo der alte pflegende Halbgott mit einer Sorge, die zwischen betender Andacht und zärtlicher Wachsamkeit in der Mitte schwebet, den göttlichen Knaben bald mit schmeichelnder Gebärde zum Lächeln reitzt, bald durch sanfte Bewegung in den Schlaf einwiegt. Daher nennt ihn dieser auch beim Julianus, in den Kaisern, Väterchen (15) (παππίδιον), so wie man den Namen Papa (πάππος), dieser Väterlichkeit wegen, dem Silen ganz allgemein als eigenthümlich gab ***; so ward er besonders auch in den satyrischen Dramen angeredet, wovon, außer der angeführten Stelle des Grammatikers, das Frag-

---

* Eine Statue in der Villa Borghese, und eine ähnliche in dem ehemals sogenannten Garten des Cardinals Colbert, zeigt uns den Silenos, wie er den neugebornen Dionysos schützend in seinen Armen trägt. Eine Abbildung von jener giebt Montfaucon Tom. I. Tab. 142. 2.; von dieser die Note zu Julianus Kaisern, französisch, von Spanheim Epreuve des Remarq. pag. 166. — eine oft wiederholte Vorstellung.

** Eclog. III. 27.

*** Pollux pag. 207. ed. Seber., welche Stelle Spanheim zum Julianus Epreuves des Remarques pag. 28. aus Handschriften verbessert hat.

[redacted]

ment eines Satyrspiels von Lykophron * zeigt, wo er die Satyre anredet:

„Ruchlose Kinder ihr des wackersten Papos"

und mit der ihm eigenen gutmüthigen Laune nennet derselbe bei Virgilius a. a. O. die ihn fesselnden Satyre: „Kinder." Die sorglose Spiellust der Kinder und ihr schrankenfreier Muthwille mußte sich gerne zu dem heitern Greise halten, der, jeglicher Noth und Sorge entfremdet, die Harmlosigkeit selbst war: ein friedsamer Dämon, ein Schutz der Gedrückten, die er aus jeder Noth in die Freiheit der Natur rettete.

So mußte wenigstens jener uralte thrakische Waldgott immer mehr und mehr gedacht werden, so wie die den bürgerlichen Verein begleitenden Uebel, der Zwang des Staates, das Drängen der Herrscher, den Gegensatz des dadurch herbeigeführten Zustandes gegen die entbehrte Freiheit der Natur gegen das verlorne goldene Kindesalter der Welt immer fühlbarer machten.

---

* Bei Athenäos X. 5. pag. 35. ed. Schweighäuser., den Vers hat Voß übersetzt. Die heitere jovialische Miene bemerkt Winkelmann als bleibenden Zug aller Silenenköpfe, Monumenti antichi inediti I. 33.

Auf gleiche Weise ward dieses Wunderwesen der Vorzeit in die Schulen der Philosophen eingeführt und gepfleget, als ein Vorbild nicht nur zum ethischen Gebrauche, sondern auch als Symbol für den Strebepunkt aller Weisheit. Denn vorerst dieses Kindesalter der Welt kennt kein getrenntes Besitzthum, und ist glückselig im ungetheilten Genusse. Darum zeiget bei Pindaros, der so gerne der Lyra eine ethische Bedeutung giebt, Silenos, selber ohne Glanz, dem durch den Glanz seiner Schätze geblendeten Sterblichen die Nichtigkeit aller irdischen Haabe, gerade wie Herodotos, in dem ernsten Eingange seiner Historie, dem durch die Fülle seines Reichthums aufgeblähten Krösos die Hinfälligkeit aller Glücksgüter durch den weisen Solon bedeutend ankündigen lässet, und wie letzterer die Aufzählung der Zufälle, die durch das Leben gehen, mit dem Ausspruche beschließt: der Mensch sey ganz Zufall, und dabei das Glück des Todes, selbst nach göttlichem Urtheil, in einer Begebenheit anschaulich macht; so preiset auch der weise Silenos, selber dem Tode entnommen, dem Erdensohne, dem Gebilde des unglücklich strebenden Prometheus, die Seligkeit an, befreit zu werden von den Banden des Lebens, das ihn hingiebt ein Spiel des qualvollen Schicksals. In diesem Sinne läßt Aristoteles den Halbgott reden, und giebt damit ein Beispiel, wie die Philosophie des Alterthums das Studium des Todes (μελέτη

[redacted]

θανάτου *, welches sie so oft als den Zielpunkt ihres Strebens hinstellt, anzuknüpfen pflegte an dieses mythische Bild schrankenloser Freiheit.

Auch des Todes Stille erinnert an den stillen Waldgott. Denn jenes Schweigen, jene Scheu vor dem Worte, jenes Zurückziehen der Betrachtung in sich selbst, wodurch sie selige Beschauung wird, ist der herrschende Character, unter dem ihn der Mythos zeigt, auch hierin zusammenstimmend mit den Ideen der Philosophie, die die Natur am würdigsten als schweigend dachte **; und wenn Dionysos sonst auch „der Junge *** Fessel löste;" so äußerte sich im Silen dagegen die Macht des Gottes durch stille Begeisterung. Es war seine eigenste Gewohnheit sich gerne zu verbergen, und gab ihn der Zufall oder Zauberkunst in die Gewalt eines ungestümmen Fragers, so waren

* Platon in Phädon pag. 386. Cicero Tuscul. I. 30. Daher der Todtenkopf mit dem Schmetterlinge neben dem in einem Buche lesenden Philosophen bei Winkelmann Monumenti Nro. 170. verglichen Abschnitt III. 93.

** „Du soltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleichwie auch ich schweige und nicht zu reden pflege," läßt Plotinos (s. Studien I. Band S. 35.) die Natur dem Wißbegierigen antworten, auf dieselbe Weise, wie nach dem Mythos bei Aristoteles (s. oben) Silenos den fragenden Midas zur Ruhe verweißt.

*** Plutarch Sympos. I. pag. 476.

Bande nöthig, ihn festzuhalten, und nur dringende Gewalt konnte ihn zwingen, sein ewiges Schweigen zu brechen. In dieser Verschlossenheit, welche die Fülle eigener Weisheit unter einer unscheinbaren Hülle verbirgt, fand man dann auch Aehnlichkeit zwischen Sokrates und Silenos. *

---

* Man sehe die oben angeführte Stelle des Platon. Synesios sagt in demselben Sinne (Encom. calvit. pag. 69): Auch darin sey Sokrates dem Silen ähnlich geworden, daß er sein Haupt zu einem Schrein der Ideen (τὸ δοχεῖον) gemacht. Auf diese Aehnlichkeit spielt auch Julianus an in den Kaisern pag. 314. ed. Spanh. „Wie kommt es, sagt dort Bakchos zu seinem Pflegevater, daß du auf einmal als ein Philosoph unter uns erscheinest? Weißt du nicht, erwiedert er, daß ich dich selbst zum Philosophen gebildet, und weißt du nicht auch, daß Sokrates, der mir so ähnlich, von dem Gotte zu Delphi für den Weisesten seiner Zeitgenossen erklärt worden; dem Gotte wirst du dann doch glauben, daß er wahr redet? Also laß auch mich jetzt nicht bloß scherzend reden, sondern den Ernst dem Scherze beimischen.“ Diese Stelle zeigt zur Genüge, daß Julianus bei allem komischen Gebrauche, den er nach späterer Sitte, in seiner Satyre von unserm Waldgotte macht, doch auch die ernstere Weisheit mit dem bekannten Character desselben für verträglich hielt. Ja, diese Verbindung des Scherzes mit dem Ernste, der heitersten Laune mit dem Tiefsinne des Denkers, war die eigenste Natur, wie des Vorbildes, so auch des Abbildes.

In dieser Reihe der Weisen, die die bewundernde Nachwelt, wo nicht Götter, doch göttlich nannte, führt letzteren auch Tertullianus (16) auf, in einer bemerkenswerthen Stelle, wo er Offenbarung und Weisheit der Natur einander entgegensetzt, und nach der Bemerkung, daß auch die Heiden sich zuweilen der erstern gerühmt, den Grund beifügt: das Alterthum habe ja die Erfinder hoher Weisheit für Götter, oder doch für göttlich gehalten; worauf er dann neben dem Aegyptier Hermes, neben Hermotinus von Klazomenä, Orpheus, Musäus und des Pythagoras Lehrer, Pherecydes, auch den Phrygier Silenus nennt.

Aber diese Weisheit des Silenos war nicht jene menschliche, durch mühsame Forschung stufenweise erstrebt, nicht Weisheit der Reflexion, die dem Irrthume unterliegt; sondern freiwillig entsprungen aus den verborgenen Tiefen der Natur, an die der Halbgott sich schweigend hingiebt. Denn wie man von Dionysos sagte, er rede wahr, und gebe Orakel sowohl anderwärts, als namentlich bei den Thrakiern auf den Gebirgen. *

(— — — Es irrt
Ueber die heiligen Berghöhn
Pan; auch liebet Loxias
Ländlicher Trift stille Gründe;

* Herodotos VII. 111. 113. verglichen der Scholiast zu Euripides Hekuba 1267.

Und Bacchos, der die
Gipfel der Berge bewohnt.) *

und wie alles Bakchische für weissagerisch gehalten ward **, so war auch namentlich des Bakchos Erzieher mit der Seherkraft begabt. So stellt ihn uns oben der Mythus bei Theopompos dar. Hier wollen wir nur darauf hinweisen, daß mit dieser Eigenschaft vermuthlich sein in einigen Sagen angegebener Ursprung zusammenhängt. Er heißt bald der Erde Sohn, bald aus des Uranos (des Himmels) Blute entsprossen. Nun ist es aber bekannt, daß das Alterthum die weissagende Kraft aus dem tiefsten Schooß der Erde aufsteigend dachte. So dichtete man von den weissagenden Heroen Amphiaraos und Trophonios: sie seyen von der Erde verschlungen ***, und aus der Tiefe holte man

---

* Sophocles Oedipus der König, Vers 1100 ff. übersetzt von Jacobs, wo also mehrere weissagende Götter als Bewohner der stillen Wälder genannt werden. In der kürzlich erschienenen Fortsetzung der Monumenti antichi di Roma, vom Abbate Guattani, vermuthet dieser, daß die neuerlich zu Ostia gefundene und bisher für einen Antinous gehaltene Colossalstatue ein Bakchus sey, der Orakel giebt; welche Erklärung jedoch Widerspruch gefunden.

** Euripides Bakch. 298. „wenn der Gott den Leib ergreift, so giebt er den Begeisterten die Zukunft zu verkünden."

*** Pausan. Eliaca 17. Corinth. 13. Boeotic. 34. ff.

ihre Orakel. Auch aus des Himmels Tiefe ließ man den Adler und anderes weissagende Geflügel herniedersteigen, gleichwie auch der Wassergott, oder der vergötterte Proteus aus dem Meeresgrunde (17) die Sehergabe heraufbringt, von welchem der Orphiker sehr bedeutend singt:

„Proteus tönt mein Gesang, der Meeresschlüssel Besitzer,“
„Welcher, zuerst erzeugt, der Natur Anfänge geordnet,“
„Wandelnd den heiligen Stoff in vielgestalteter Bildung,“
„Allgeehrt, vielrathig, ein Kundiger dessen, was da ist,“
„Oder was vormals war, und was Zukünftiges seyn wird;“
„Denn die erste Natur hat in Proteus Alles geleget. *

Neben dieser Seherkraft besaß Proteus bekanntlich die Gabe, sich wunderbar umzugestalten, so, daß er bald Wasser ward, bald loderndes Feuer, klare Luft bald, bald ein blühender Baum, wechselnd durch alle Elemente und Formen. ** Lucianus *** deutet diese

* Hymnos 24. Die Stelle hat Voß übersetzt zum Virgilius.

** Nonni Dionysiaca Lib. XLIII. p. 1125. ed. Hannov.

*** De saltatione 19.

Wandlungen auf die wunderbare Kunst der Pantomimik, worin demnach Proteus ein Meister gewesen. Wir lassen diese Erklärung auf ihrem Werthe beruhen, und bemerken nur, daß der Silen Maron bei Nonnos * diese wechselnden Gestaltungen des Wassergottes von den schmausenden Göttern pantomimisch darstellt. Das Schweigen wird bei diesem Tanz als bedeutender Zug hervorgehoben. „Die kunstreichen Symbole beschreibt die schweigende Hand", und: „er bildet mit kunstreichem Schweigen" wird mehrmals vom Dichter wiederholt, der auch einmal den Audruck braucht: ein redendes Schweigen (αὐδήεσσα σιώπη).

Das ist also nicht der laute Tanz, den derselbe Nonnos ** die leichtfertigen Lustigmacher, die Satyre, aufführen läßt:

* Ebendaselbst Lib. XIX. gegen das Ende.

** XV. 70. übersetzt von Voß. Tanzende Silene sah man auch zu Rom, ein Werk des Praxiteles, wie Heyne in den antiquarischen Aufsätzen II. 67. aus einem griechischen Epigramm des Aemilianus schließt, verglichen die Anmerkung des gelehrten Jakobs zu diesem Gedicht Animadvers. Antholog. gr. Vol. II. Part. II. p. 300. Auch gab es ein Gemälde ähnlichen Inhalts des Philoxenos, s. die angeführten Stellen. Selbst üppige Darstellungen durch den Tanz wurden späterhin den Silenen beigelegt, wie dann überhaupt der ganze Mythos von diesen Halbgöttern durch das satyrische Drama der Attiker in seinen wesentlichsten Ideen umgebildet ward, wie Böttiger beweiset in der Abhandlung über die Entstehung der Flöte.

„Mancher entzückt, wie vom Sturme des thiasos-
hallenden Liedes"
„Hüpfte daher, nachahmend der tanzenden Satyre
Stellung"

Das Tanzen des Silenos ist schon eine ältere Idee, soweit sich dies aus dem Anakreontischen Liede schließen lässet:

„Zwar grau ist meine Scheitel,"
„Doch will ich den Silenos"
„Nachahmend vor euch tanzen." *

und aus dem Hymnus des Orphikers, wo er als Vortänzer erscheinet beim heiligen Reigen. Auch Platon ** legt dem Gefolge des Bakchos das Tanzen bei,

---

* XXXVIII. übersetzt von Voß. Die Stelle des Orphikers steht Hymnus 53.

** Von den Gesetzen VII. pag. 638. Man verbinde hiermit das oben berührte Urtheil des Platon in derselben Beziehung bei Diogen. III. 39. Das Verhalten der griechischen Philosophen gegen den uralten und fortdauernd gefeierten Dienst des Dionysos, gleichwie das Schicksal der alten Comödie, als eines religiösen Festspiels, ist ein wichtiger Gegenstand der Betrachtung, welche demjenigen obliegt, der den großen bakchischen Fabelkreis zu beschreiben unternehmen wird. Die verschiedenen Staatsformen Griechenlands, so wie die verschiedenen Schulen der Philosophie trennen sich scharf im ethischen Urtheile über den bakchischen Dienst. Anders würdigte ihn Platon, anders



ligten Kreise zu stö

Vielleicht sollte
Proteus sich wandel
der Silen diese Wä
oder göttlichen Wes
stand zwischen de
als eigenthümlich b
trachtet die mystisch
Symbol des beleb
größtentheils tr

---

die Pythagoreische
hier hinzuweisen auf das
pag. 443. ff. berichtet,
Schule strengen Phint
Alexandria (Tom. I. p

[redacted]

Kehren wir also jene Erklärung des Lucianus um, so scheinen späterhin sinnvolle Künstler in die Pantomimik die Bedeutung gelegt zu haben, wodurch sie ein Bild ward jener uralten Götter der Natur, deren Erscheinung nicht eingeengt in die Form einer bestimmten Wesenart, vielmehr der Natur gleich, der Wechsel selber war. Wüßten wir, aus welcher Dionysiade Nonnos hier geschöpft, so ließe sich die Entstehung

---

σύμβολον τῆς πνευματικῆς κινήσεως, ἐκ ὀλίγα συμβαλλομένης τῷ παντί. Causabon (de satyrica poësi pag. 62 ed. Rambach) giebt diesen Worten folgende Deutung: „Silenum motus a spiritu proficiscentis, qui ad rerum universitatem plurimum conferat, de quo ait poëta: spiritus intus alit, esse symbolum." Diese wörtlichere Uebertragung läßt der genauern, aus den Principien der neuplatonischen Philosophie zu entlehnenden Interpretation, einen freieren Raum, als die Erklärung des Gesner (de Silenis pag. 52.), der die Worte so faßt: credo intelligere eum motum, qui est a vento, vel qui ventum efficit. Eine ausführliche Erörterung würde hier vom Ziel abführen; wir bemerken nur, daß Plotinos Ennead. II. 2 3., wo er den Satz von der Kreisbewegung des Universums ausführt, und von den verschiedenen Aeußerungen der Weltseele handelt, den Ausdruck πνεῦμα zur Erläuterung braucht, und von einer dieser Aeußerungen sagt: κινεῖται ὑπ' αὐτῆς, κύκλῳ περιεχούσης και ἐφιδρυμένης παντί. Auch erinnert der mit dieser Lehre so vertraute Ficinus p. 87. ebendaselbst an dieselben Worte: Spiritus intus alit, mit Hindeutung auf die neuplatonische Weltseele, womit desselben

dieser Kunstidee vielleicht bestimmter angeben. Zu unserer Untersuchung genügt es zu wissen, was wir in den Anmerkungen dargethan haben, daß die Vorstellung von der Doppelgestalt des Silenos schon dem älteren

---

Erläuterungen der Begriffe des Porphyrios von der κίνησις zu verbinden sind pag. 300. In den folgenden Worten dieses letztern möchte ich περιφορᾶς lieber von der Sphäre des Himmels verstehen, als mit Casaubon von der Umdrehung, und das Ganze so fassen: „Symbole des himmlischen Kreises sind seine Blumenliebe und seines Hauptes glänzender Scheitel, so wie das den untern Theil desselben (αὐτῆς, des Hauptes, wie Casaubon corrigirt) umgebende Barthaar ein Bild der schweren Luft ist, die zur Erde herab hängt.“ Einige Züge dieses sonderbaren Bildes erklären sich theils aus der Vieldeutigkeit des griechischen Wortes ἄνθος, welches zwar Blüthe und Blume zunächst, sodann aber auch den Glanz des Feuers bezeichnete und der Gestirne. Nun aber nannte man Leute, deren Glatze besonders in die Augen fiel, mit einer Anspielung auf den Mond σελήνια, wie Synesios sagt (Encom calvit. pag. 74.), und wer weiß, ob unter den unzähligen Etymologien des Namens Silenos, nicht auch eine darauf anspielte, wiewohl ich dies eben so wenig behaupten möchte, als Gesner pag. 11., wenn gleich die corrupten Lesarten mancher Stellen an σέλας und verwandte Wörter erinnern könnten (s. z. B. Cornut. de nat. D. p. 214.). Genug: des Silenos kahler, schimmernder, und oft mit Blumen bekränzter (φίλανθον στιλπνόν) Scheitel wurde allegorisch bezogen auf der himmlischen Sphäre Sternenkranz,

Mythos angehört. Ein Blick auf die ganze Classe solcher Doppelwesen scheint zu dem Schlusse zu berechtigen, daß es Sitte des Alterthums war: die mit der *Seherkraft verbundene Göttlichkeit* durch *Thiermenschheit* zu bezeichnen. Wir erinnern an die altägyptischen Mannlöwen, oder männliche Sphinxe (18), an die *räthselnde Jungfrau* *), welche Diodoros ein zweiförmiges Thier nennet. Doch auch abgesehen von diesen und andern Gestaltungen, erhellet es bereits aus dem Obigen, daß Silenos schon nach alter Griechensage ein *Mittelwesen zwischen Gottheit* und *Menschheit* war.

---

so wie der Bart auf das hängende Gewölk der niederen Atmosphäre, wodurch der Kopf des Silenos ein Bild des Hohen und Niederen im Himmelsraume ward, und der Halbgott selbst Bild der Seele, die Leben durch das Universum athmet. Die Aegyptier redeten auch von diesem alles belebenden Hauche, und nannten ihn Gott, Jamblich. de myster. Aegyptiorum VIII. 5.; symbolisirten ihn aber durch die Schlange. Horapollinis Hieroglyphica I. 64.

* Name der Sphinx bei Sophokles Oidipus König 1199.



Symbolik.

Betrachten wir nun die symbolische Anwendung, die jener inhaltsreiche Mythus erhielt. Gleichwie uns dort die Jonische Historie zu seiner ursprünglichen Quelle leitete; so giebt uns hier die Jonische Naturphilosophie über seine sinnbildliche Bedeutung Aufschluß.

[redacted]

Die Natur in ihren Gegensätzen.

Auf dem vorstehenden Bilde * erhebt sich unter einem Platanus ein Altar, auf dem wir bereits einige Früchte und andere Opfergaben und Geräthe erblicken. Eine weibliche Figur, die der Erklärer, Petit Radel, für eine Ceres hält, und zwar für die in Eleusis verehrte (θεσμοφόρος) Gesetzgeberin, mit einem Stabe in der einen Hand, legt mit der andern Früchte auf denselben. Zu ihren Füßen ruht ein Kaninchen. Von der andern Seite kommt der durch seine Glatze, durch den Bart, die Stumpfnase und die zugespitzten Ohren kenntliche Silen mit Epheu bekränzt in einem um den Leib geschlagenen Gewand (Philosophenmantel nach Ferrari), und hilft einem Knaben ** in einer Wanne

---

* Abbildung eines Basrelif in Pantelischem Marmor entlehnt aus Musée Napoléon X. Livrais. Tab. 2.

** Radel nennt ihn einen Faun. Dann müßte er gehörnt seyn und Bocksfüße haben. Letztere fehlen offenbar; über das Daseyn der Hörner könnte Streit seyn, da die Wanne den Kopf größtentheils bedeckt. Also eher ein Satyr könnte es seyn als ein Faun. Durch solche Aeußerungen verräth Radel, daß er mit Vossens Untersuchungen hierüber nicht bekannt ist, wenn er gleich zuweilen Bemerkungen macht, die ihn auf dem besseren Wege vermuthen ließen. Indem ich hier die unbestimmtere Bezeichnung: Knabe wählte, wollte ich einer andern Erklärung des ganzen hier vorgestellten Opfers Raum lassen.

Früchte auf denselben Altar tragen. An einem höheren Zweige hängt ein Gefäß, welches Nabel für das Kissybium hält *. An den niederen Aesten ist ein Vorhang aufgehängt, der den Hintergrund des Altars,

---

Könnte nämlich der Knabe nicht der junge Bakchus selbst, und das Ganze eine sogenannte Erziehung desselben (Education de Bacchus) seyn? Diese Vorstellung ist häufig, z. B. bei Winkelmann Monumenti Nro. 52. und 53. und im Musée Napol. VIII. p. 76. In der letztern reicht ihm unter andern einer aus dem Bakchischen Chore den Weinstock, andere üben ihn in körperlichen Fertigkeiten. Da nun auf unserm Bilde der Pflegevater des Bakchus so hülfreich geschäftig erscheint, und auf der andern Seite Ceres, die in den Orphischen Gesängen des Jacchus Mutter hieß (Arnobius advers. gentes p. 13., die ihm auch sonst beigesellt wird (Pindar. Isthm. VII. 3. Lucretius IV. 1164.), das heilige Geschäft gleichsam vorthut, welches der Knabe nachahmt; so läge ja der angedeutete Gedanke wohl nicht so gar ferne. Doch wie man auch darüber urtheile, immer steht die Hauptidee fest: Naturdienst, und darauf kommt es hier an. — Was wir hier Wanne nennen, muß von der sogenannten mystischen Kiste unterschieden werden, wie Winkelmann gezeigt hat, Mon. I. 46., und Böttiger im Archäolog. Musäum I. 98., wo auch andere Bakchische Geräthe erklärt werden.

* Dieser Deutung steht aber wenigstens die Erklärung des Philemon in der Hauptstelle des Athenäos XI. 53. entgegen, wo das Kissybium ein Gefäß mit Einem Henkel heißt. Es ward am häufigsten aus dem Holze des Epheu ge-

und mit ihm die Mysterien den Augen der Profanen entzieht, und über den das Capitäl einer Säule von zusammengesetzter Ordnung hervorragt. Auf diesem Capitäle ruht, zugleich durch eine Schnur an den Zweig des Baumes befestigt, ein geöffnetes Buch (Diptychon), wie es Nadel richtig nennt), mit zwei Deckeln, in deren Mitte sich zwei Oeffnungen befinden, die beim Zulegen auf einander passen. Es würde uns zu weit führen, alle Gegenstände dieser Darstellung zu erörtern. Wir bleiben bei dem letzten stehen. Ueber die Beschaffenheit und das Alter der Diptychon giebt ein berühmter Alterthumsforscher Aufschluß *; uns sollen einzig die zwei Deckel, oder die zwei Thüren an demselben beschäftigen, und hier wenden wir eine Bemerkung eines Grammatikers an **: Schrifttafeln mit zwei Lagen hätten die Attiker ein Buch mit zwei Thüren genannt, und die Lagen (πτυχάς) selbst Thüren, aber nur bis zur Zahl

---

macht, woraus auch Einige seinen Namen erklärten. — Des engen Raums wegen mußte das Bild hier etwas reducirt werden. Dadurch gieng die in zwei Spitzen auslaufende Verästung des Baumes, so wie das auf der linken Seite hängende Gefäß verloren.

* Wolf Prolegom. ad Homer. pag. 82. ff.

** Pollux Lib. IV. Cap. 1. δέλτιον δίπτυχον — γραμματεῖον δίθυρον.

zwei; von da an hätten sie Triptychon gesagt und so weiter. Auch Hesychios deutet diesen Ausdruck an unter diesem Worte. Hier erblicken wir die beiden Thüren: les deux petites portes, wie sie demnach Radel sehr gut nennet, ohne sich der Stellen der Grammatiker zu erinnern.

Welchen Sinn hat nun diese Schrifttafel (besonders bei der offenbaren Andeutung seines Namens: das Buch mit den zwei Thüren) in dieser Bakchischen Feier des Naturdienstes? Diese Frage beantwortet Porphyrios *: „Demnach, sagt dieser, kommt dem sterblichen und der Geburt unterworfenen Geschlecht der Norden zu; dem unsterblichen der Süden, gleichwie den Göttern der Osten; den Dämonen aber der Westen. Denn da die Natur von dem Gegensatze beginnt, so hat man allenthalben, was zwei Thüren hat, zum Symbol von ihr gemacht (πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς ἐπιποίηται σύμβολον); sintemal ~~der Weg entweder~~ durch das Intelligible führet, oder durch die Anschauung, und im Falle dieses geschieht, entweder durch den vollendet geschlossenen Kreis (des All), oder durch der Planeten unendliche Kreise; und hinwiederum, wenn durch das Intelligible, entweder durch das Unsterbliche, oder durch das Sterbliche, und der eine Mittelpunkt des Ganzen

---

* De antro Nympharum Cap. 29. p. 26. ad van Goens.

ist über der Erde; der andere unter der Erde; der eine östlich; der andere westlich; das eine links, das andere rechts, gleichwie Tag und Nacht; und daher ist zwiefach die Harmonie, die einem Bogen gleich durch alles Entgegengesetzte hindurchdringt. Auch Platon nennet zwei Mündungen; die eine offen denen, die himmelwärts steigen, die andere denen, die zur Erde niedergehen. Gleichermaßen nehmen auch die Theologen als die Thüren der Seele die Sonne an und den Mond. Durch die Sonne steigen sie hinauf: durch den Mond gehen sie hernieder." Auf jenes Bild kommt er im 31sten Kapitel nochmals zurück: „Sintemal nun alles, sagt er dort, was zwei Thüren hat, der Natur Sinnbild ist, wobei er mit einem Wink auf die zwei Mündungen, an die πίθοι des Homeros, Hesiodos und ähnliche Aeußerungen des Platon erinnert, und an die Grotten, an die Thüren und ähnliche Sinnbilder des Pherekydes von Syros.

Wir befinden uns hier auf dem Boden uralter Naturphilosophie: denn die Grundidee von jenen Allegorien gehört nicht dem Porphyrios an, sondern dem Herakleitos von Ephes. Sie ist entlehnt aus dessen Buch über die Natur, das er in seiner Vaterstadt im Tempel der Göttin niederlegte.

Man nannte ihn den dunklen, und wie die Orphiker, deren Schüler er heißt *, folgte er im philo-

* Clemens Alex. Strom. VI. pag. 752.

sophischen Vortrage der ältesten, wie man sie nannte, ägyptischen Weise, und zwar nicht aus Unkunde der philosophischen Rede, wie man gewöhnlich glaubt (in welchem Irrthum ich selber geschwebet) *, sondern aus Grundsatz und in der Ueberzeugung, daß es so besser sey. Daher verwies er auf den Gott, dessen Orakel in Delphi sey, von dem er sagte: „er redet nicht, noch verbirgt er, sondern er deutet an **. Daher er nicht bloß symbolische Handlungen liebte ***, sondern auch jene sinnbildliche, zwischen eigenthümlicher klarer Rede und dem gänzlichen Verhüllen das Mittel haltende, Bezeichnungsart zum Ausdruck seiner speculativen Physik wählte ****, und über die ganze Natur in Allegorien räthselte. Dem zufolge bezeichnete er auch das Princip seiner Philosophie: daß das Universum durch den Gegensatz bestehe *****,

---

* Die historische Kunst der Griechen S. 185.

** σημαίνει Plutarch de Pyth. oraculis pag. 404. conf. de anim. generat. in Tim. pag. 177. ed. Wyttenb.

*** Ein Beispiel einer solchen, wodurch er seine Mitbürger zur Eintracht ermahnte, erzählt Plutarchos de garrulit. p. 511.

**** Clemens Al. Paedag. III. p. 251. Heraclid. Allegor. Homer. p. 84. ed. Schow. ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα μυθολογεῖ τὰ φυσικά.

***** Diogenes Laërt. IX. 8. Berühmt war diese ἔχθρα des Herakleitos. Man vergleiche Platon's Lysis pag. 34. und das. Heindorf.



[redacted]

mit dem Symbole vom Bogen und der Leier. Darauf weisen nämlich die unübersetzbaren Worte des Porphyrios hin: παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἡ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων: „Zwiefach ist die Harmonie, die durch das All hindurch greift.“ Deutlicher spielt der Arzt Eryximachos darauf an, in dem Gastmahle des Platon, Kap. 12. Dieser redet von dem Einflusse der Eros *) auf die ganze Natur, und fährt darauf fort: „Daß es aber mit der Musik sich eben so verhalte, muß ja wohl einem Jeden einleuchten, der nur in ihr Wesen eingedrungen;“ und das ist es vielleicht, was Herakleitos (Heraklit) sagen will, wiewohl er sich nicht deutlich ausdruckt. „Dies Universum, sagt er **, sey zwar eine Dissonanz, stimme aber mit sich selber über-

---

* Es war Aufgabe für jeden aus der Gesellschaft, eine Lobrede auf den Eros zu halten: λέγειν εἰς ἔρωτα ἔπαινον. So sagt Platon, so auch der platonisirende Maximus Tyrius mit Anspielung auf diese Stelle. Dissert. XXIV. pag. 472. Unstatthaft ist also, und selbst gegen den in diesem Falle gewöhnlichen Sprachgebrauch die Aenderung von Reiske, der pag. 503. im Maximus statt λέγειν, λεγόμενον corrigirt.

** Wörtlich führt diesen Herakliteischen Lehrsatz Plutarchos an, in der Schrift von Isis und Osiris p. 512.: παλίντονος γὰρ ἡ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου: „Des Weltalls Harmonie hat Spannung und Abspannung, wie die des Bogens und der Leier“; vergl. de anim. gener. in Tim. p. 177., wo statt παλίντονος: παλίντροπος steht.

ein, wie die Harmonie des Bogens und der Leier.“ (19) Eine eigentliche Exposition dieses Lehrsatzes kann man vielleicht erst dann versuchen, wenn die Bruchstücke der Herakliteischen Schrift zusammengestellt seyn werden *. Vor jetzt weisen wir nur darauf hin, daß es Sitte der orphischen Mystik und der mit ihr übereinstimmenden älteren Philosophie war, die Verhältnisse der Gestirnbahnen und der Naturelemente durch das Verhältniß der Saiten und Töne musikalischer Instrumente anzudeuten; ** (20) daß man namentlich bei dem Bogen, so wie bei der Leier, auf die zwei sogenannten Hörner derselben sah; daß man ferner den Bogen überhaupt, doch insbesondere eine Art desselben, mit Hinsicht auf seine zwiefache Spannung, παλίντονα τόξα nannte ***, welches selbe Prädicat Herakleitos zum Ausdrucke seiner Zweiheit wählte; daß man auch rücksichtlich auf jenes Herakliteische Bild von hohen und tiefen Tönen, als einem musikalischen

---

* Was der gelehrte Stephanus im 16ten Jahrhundert in seiner poësis philosophica mit löblichem Fleiße unternommen, ist kaum ein geringer Anfang zu nennen.

** Plutarch de anim. gen. in Tim. pag. 187. Hymni Orph. 33.

*** S. die Ausleger zu Homeros Iliad. VIII. 266. und zu Herodotos VII. 69.

[redacted]

Gegensatze redete *; und daß man endlich jener ältesten Form der Leier, die man die Orphische nannte, nur vier Saiten zuschrieb **; wie dann auch Porphyrios in der angeführten Stelle, mit deutlicher Hinweisung auf diese Zweiheit und Vierheit, von dem Gegensatze, als dem Grunde alles Realen und von den vier Weltgegenden spricht.

Kehren wir zu unserm Bilde zurück. Daß hier Mysterien verwaltet werden, zeigt der erste Anblick. Nun aber war Orphische Mystik und Bakchischer Dienst in Thrakien einheimisch, in dem Vaterlande des Midas, welcher selbst ein Eingeweihter genannt wird. Ihm hatte sich Silenos offenbart, den die Sage als ein Doppel- oder Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, und wiederum zwischen Mensch und Thier kennen lehret, den uns noch der Orphische Hymnus als den Dämon doppelter Natur preiset, wie auch Nonnos ***; und die Erzählung, die uns Theopompos aus seinem

---

* Platon a. a. O. Aristoteles de mundo Cap. 5. Stobaei Eclog. pag. 688. ed. Heeren.

** Spanheims Remarques zu Julianus pag. 117. Verschiedene Sagen von der Lyra geben die Scholiasten zu Aratus 269. bei Erwähnung des Sternbildes p. 70. ed. Buhle, und mit reicher Hand Hemsterhuis zum Lucianus II. p. 271. Bip.

*** XIV. 97.

dessen Symbol enthielt, so kann man sich wiederum an einen Namen dieses Gottes erinnern: man nannte ihn Dithyrambos (διθύραμβος); welches Einige auf seine wunderbare Geburt bezogen, weil ihn ein doppelter Schooß aufgenommen, gleichsam zwei Thüren. *

Demnach erblicken wir in vielen Bakchischen Sagen Spuren mystischer Andeutung jener Einheit durch Zweiheit, als dem Grundgesetze, dem die Natur gehorcht **; Spuren auch von der Art, wie die Orphische Mystik und die damit zusammenhängende Jonische Physik jenen Mythos mit Liebe aufgenommen und gepfleget, und wie noch die Philosophie der Neuplatoniker ihn tauglich fand zum Ausdruck mancher Ideen.

---

* παρὰ δύο θύρας ἐμβαίνειν. — Im Falle die andere Erklärung vorgezogen würde, nach welcher der Knabe, der Bakchus selbst ist, könnte angenommen werden, daß das Buch das Bild der Astarte enthielt, welche auch auf Münzen mit Silenos vereinigt erscheint, oder das Bild der Kybele, von der dasselbe gilt.

** Der Amun der Aegyptier, nach Jablonski Panthéon Aegypt. pag. 179. ff. ein Bild von dem Gegensatz des Lichtes und der Finsterniß, hatte Widderhörner. Diesen Gegensatz spricht auch Porphyrios oben aus, und auch Bakchus ward mit Widderhörnern gebildet. Beweise giebt Rambach zum Casaub. de satyr. poësi pag. 61. — Silenos endlich heißt bei Plautus Bakch. ausdrücklich Gott der Natur.

Die Philosophie.

Hierüber können wir kürzer seyn. Daß dem Silenos von der Thracischen Sage nicht blos Philosopheme in den Mund gelegt werden, sondern, daß er auch ausdrücklich Philosoph heißt, ist oben dargethan worden. Dadurch erhält der Philosophenmantel seine bestimmte Deutung, der sonst auch wohl andern Göttern * beigelegt wird. In dieser Tracht erscheint unser Halbgott auf einer alten Gemme **. Merkwürdig in dieser Beziehung ist besonders eine Kaisermünze von der Stadt Perinthos in Thracien ***. Hier erblickt man den Dionysos stehend, halbnackt, in der Rechten den Thyrsos, mit der Linken auf die neben ihm schlummernde Ariadne hinweisend. Die Scene umgeben drei Satyre, in Erstaunen ausdrückender Gebärde. **** Daneben steht, wie ihn der gelehrte Eckhel richtig deutet, der bärtige Silenos, mit dem Philosophenmantel und mit einem Stabe in der Linken.

Unter diesen Umständen konnte man leicht auf die Idee kommen, das Bild des Thracischen Halbgottes

* Selbst dem Zeus, s. Beger Thesaurus Brandenb. I. 81.

** Winkelmann Pierres gravées d. cabin. d. Mr. Stosch pag. 236. Nr. 1470.

*** Eckhel Doctrina nummorum veterum II. p. 40.

**** Mit derselben erscheinen sie auf einem Relief, s. Böttigers und Meyers archäologische Hefte I. Taf. 4. 5.

zur Bezeichnung der Philosophie zu wählen, zumal wenn noch bestimmtere Anlässe hinzukamen, wie dies bei dem berühmten Xenokrates der Fall war.

Dieser zeichnete sich durch seine Liebe zum Weine aus, und hatte einst an dem Feste der Choen eine goldene Krone, die er als Preis des Trinkens gewonnen, dem Hermes geweiht *. Auch hatte ihn einst Platon, sein Lehrer, wegen der ruhigern, langsamern Gleichmuth seines Geistes, mit einer den Alten nicht anstößigen Anspielung, einem Esel verglichen, im Gegensatze gegen den vorstrebenden Aristoteles, den er ein Roß nannte **. Nun kannte man den Esel als des Silenos Thier, und wie dieser Halbgott in behaglicher Ruhe auf demselben reitend gefunden wird, den Thyrsus auf der Schulter, den Kantharus in der Hand ***: also erscheinet auch der Platoniker als bärtiger Alter mit dem Thyrsus, auf demselben Thiere gleich behaglich reitend, nur ohne den Kantharus auf einer, vielleicht auf mehreren Gemmen ****, wie die Umschrift Xenocrat. deutlich besaget.

* Aeliani Var. hist. II. 41. Vergleiche die Anmerkung des Perizonius zu III. 18.

** Diogen. Laërt. IV. 6.

*** Auf einem Agath, den Spanheim zur französischen Uebersetzung der Kaiser des Julianus hat abbilden lassen.

**** S. Menage zum Diogenes, und Perizonius zum Aelianus, wo eine Abbildung gegeben ist.

Die Weissagung.

Auf der Vorderseite eines Denarius des Marcischen Geschlechts *, erscheint der mit Lorbeer bekränzte Kopf des Apollon. Auf der Averse: Silenius, bärtig, geschwänzt, die rechte Hand in die Höhe richtend, mit der linken einen auf der Schulter liegenden Schlauch haltend, um die Lenden geschürzt, Kothurne an den Füßen, hinter ihm eine Säule, worauf ein Bild stehet (nach Einigen eine Victoria), mit der Inschrift: L. Censorinus.

Vaillant bezog den hier erscheinenden Silen auf das Verbot der Bakchanalien in Rom durch das bekannte Senatusconsultum Marcianum, welche Deutung Gesner S. 66. mit Recht verwirft. Letzterer glaubt: ein Quästor aus dem Marcischen Geschlecht habe durch den Begleiter des Weingottes vielleicht ein reiches Weinjahr verewigen wollen. Anders Heyne **, der mit gleicher Mißbilligung anderer Erklärungen, an den Consul Lucius Marcius Censorinus im Jahre der Stadt 605 denkt, der vermuthlich in Bezug auf die Liberalien etwas verfügt, oder Theaterspiele angeordnet habe. Eckhel ***, dem übrigens weder die Gesne-

* Gens Marcia. Die Münze steht bei Havercamp Thesaur. Morell. Tom. I. Nr. 7.

** Numi familiarum Romanarum Opuscul. acad. II. 382.

*** D. N. V. II. 247.

4) Entscheidend, unserer Meinung nach, ist aber folgende Stelle des Servius *: „Nach einer Sage sind unter der Regierung des Faunus aus Phrygien vom Könige Marsyas Leute nach Italien gesendet worden, um die Italier in der Wahrsagung zu unterrichten.

Wie Silenos und Marsyas in Phrygien verwechselt wurden, zeigten wir in den Anmerkungen. Dieses Factum läßt sich durch eine fortlaufende Reihe von Thracischen und Phrygischen Münzen unterstützen. ** Kann es nun befremden, wenn römische Seher jenen Phrygischen Silenus oder Marsyas, was ihnen Eins war, für den Stifter und Anfänger ihrer Kunst hielten, und wenn er nun als Symbol der letztern auf römischen Münzen erscheinet? Zumal auf Münzen der Marcier, die den König Numa als Stammvater ihres Geschlechts ansahen, und auf Münzen verewigten, Numa, der einst (so wie Midas den Silenos), die beiden Seher Martius Picus und dessen Sohn Faunus, durch Hülfe der Nymphe Egeria gefangen und zum Weissagen gezwungen hatte. ***

---

* Zu Virgilius Aeneis III. 349.

** S. z. B. die Münzen der Stadt Midäum in Phrygien bei Eckhel II. 186. und viele Andere.

*** Die Begebenheit erzählt der Annalist Valerius Antias bei Arnobius adversus gentes Lib. V. s. Biblio-

Der Kothurn als Fußbekleidung des Silenus auf unserer Münze, ist nicht der tragische, sondern der bei Bacchus und seinen Begleitern gewöhnliche, der als Jägerschuh auch der Diana und den Jagdnymphen, und in dieser Bedeutung auch den Eumeniden, als schnellen Jägerinnen * beigelegt ward.

Die Wohlthat der Freiheit.

Nach dem Obigen werden wir schon erwarten, daß der freundliche Waldgott auch unter dieser Idee symbolisch erscheine, worauf selbst weit bestimmtere Data hinweisen — und demnach ist er als Befreier fast gänzlich verkannt.

Wir eröffnen diese Untersuchung mit einem kurzen historischen Bericht, damit der Leser über die hier in Frage kommenden Punkte zu urtheilen im Stande sey.

---

theca Patrum maxima pag. 483. — eine Sage, die nachher den römischen Poeten ein willkommener Stoff war. S. den 5ten Excurs von Heyne ad Virgil. Aeneid. VII. vergl. Ruperti zum Juvenalis VIII. 131.

* Der Artemis und ihrem Gefolge, s. Spanheim ad Callimachi Hymn. in Dian. 12. und Voß zu Virgilius Landbau. II. 8. Den Eumeniden, s. Böttiger (die Furienmaske S. 40. ff.). Könnte im Kothurn, der auch den Wandel bezeichnete, s. die angeführte Schrift, nicht etwa auch eine Anspielung auf den vielgestalteten Waldgott liegen?

bestätigt, daß erwähnte Städte wirklich insgesammt Colonien waren, aber zweitens nicht gemeine Colonien, sondern solche, die von andern den wichtigen Genuß des Italischen Rechts (Jus Italicum) hatten, und daß hingegen drittens auf den Münzen anderer Colonien, die dieses Vorrecht entbehrten, auch der Silenus nicht erscheine.

Somit war also das Sinnbild der unbestimmten Bedeutung des Weines entnommen, und an die bestimmtere Idee eines bürgerlichen Vorrechts angeknüpft, und so weit hatte Eckhel treff ich gedeutet. Aber bei der nun entstehenden Frage: welches Vorrecht? veranlaßte ihn die Verkennung der Natur des Jus Italicum zu einer unstatthaften Beschwerde über die Ungenauigkeit desselben Grammatikers, der ihn auf den rechten Weg geleitet hatte. Jener setzte nach der gewöhnlichen falschen Ansicht von diesem Theile des altrömischen Staatsrechts, das Wesen jenes Prärogativs (des Jus Italicum) in Steuerfreiheit des Bodens, und mußte hiernach den Ausdruck des Servius: Symbol einer freien Stadt, unrichtig finden, oder doch unbestimmt. Aus einer sorgfältigern Untersuchung der Quellen ergeben sich aber folgende zwei Elemente, woraus das Jus Italicum bestand: Erstens: das Recht eigner republikanischer Verfassung; zweitens: Eigenthum am Boden, frei von dem Obereigenthum des römischen Volks,

[redacted]

und folglich frei von Erbpacht und Grundzins; und es unterliegt drittens keinem Zweifel mehr, daß Servius sich sehr richtig ausdruckte, da er in Beziehung auf diese Klasse von Städten von politischer Freiheit redete, und sie freie nannte. Auch wird es nun viertens begreiflich, warum gerade diese Städte ihre freie Verfassung, als eine Auszeichnung, so viel als möglich, und auch sinnlich und bleibend durch Symbole hervorzuheben suchten, da sie ja durch den Genuß dieser Freiheit vor allen ihren Schwesterstädten im ganzen römischen Reiche vorzüglich begünstigt waren. (23)

Nun liegt die Frage nahe: warum ward gerade dieses Sinnbild gewählt, um im römischen Reiche ein Prärogativ politischer Freiheit zu bezeichnen? Die genauere Beantwortung dieser Frage ist nicht überflüssig, vorerst, weil die römische Welt andere Symbole zur Versinnlichung der bürgerlichen Freiheit, z. B. der Stimmfreiheit (24), kannte, sodann weil noch neuerlich eine ganz abweichende Deutung jenes Sinnbildes versucht worden ist.

Uns fällt es nicht auf, daß der Römer Servius, nach der Sitte seiner Landsleute, die den Phrygier Marsyas aus einem Nationalmythos kannten (s. oben), dieses Wesen in einer Beziehung Marsyas nennet, in der es Silenus heißen sollte. Auch Eckhel macht schon darauf aufmerksam, ohne

Der Tod.

Die Befreiung von bürgerlichem Druck erinnert leicht an die Freiheit von dem Druck des Lebens, die der Tod giebt, und auch dafür war Silenos ein natürliches Sinnbild. Hatte er doch einst dem sterblichen Frager Midas des Todes Seeligkeit gepriesen, und wie die Kunst, wo sie Grabmähler zu verzieren hatte, gern um den Bakchischen Fabelkreis verweilte, so ließ sie auch den Silenos nicht unbenutzt. In dieser Beziehung kommt er mehrmals auf einer Herme vor, nirgends aber, unserm Urtheile nach, in schönerer Bedeutung, als auf einer Begräbnißlampe aus der Villa Corsini *. Wir sehen hier einen bärtigen Greis, den Stab in der linken, das Trinkgefäß (28) in der rechten Hand, den Blick in die Höhe gerichtet, ernst, und vielleicht (denn das Bild ist nicht ganz deutlich) ohne alle Zusätze thierischer Gestalt, selbst ohne merkliche Andeutung der characteristischen Nasenform. Gäbe ihn nicht der Bart, der Stab und das Trinkgefäß zu erkennen, so wie sein öfteres Erscheinen auf Grabmählern, man würde vielleicht kaum einen Silenus ahnden; so ist hier der hohe Waldgott einzig ein Bild der Freiheit geworden, die der Tod verleihet.

---

* Bei Bartoli le antiche lucerne sepolchrali Part. II. Nro. 21. Wir haben dieses Bild, jedoch ohne die Lampe, am Schlusse beifügen lassen.

[redacted]

In dieser Behandlung seiner Gestalt wird anschaulich, was als bleibendes Gesetz der griechischen Kunst gilt, daß sie auch in solchen Wesen, die das höhere Alterthum oft aus orientalischer Tradition, als Thiermenschen aufstellte, jene mystische Bedeutsamkeit verschmähend, und sie entkleidend von dem Thierischen, zu wohlgefälliger Erscheinung für den Sinn reinplastisch ausbildete. Wie übrigens hier der ruhegebende Waldgott als Bild der Ruhe auf einer Todtenlampe erscheinet, so auch der auf dem Waldgebirge Latmos in nächtlicher Stille von Luna besuchte Endymion (29) auf einem Capitolinischen Sarkophage, und, um beim Bakchischen Bilderkreise stehen zu bleiben, gleichfalls auf Sarkophagen, die verlassene, schlummernde, aber vom Gott der Freude zu himmlischer Herrlichkeit erweckte, Ariadne.



Anmerkungen.

(1) Ennead. V. 8. 6. Ich habe die fehlerhafte Interpunktion verbessert, und ὅι τε in ἓι τε verändert. Durch den Gegensatz διεξοδεύειν und συμβολικῶς λέγειν bezeichnete auch die Pythagoreische Schule ihre zwiefache Lehrart. — Wie ἄγαλμα (ursprünglich jeder Zierrath, dann Bild und den Göttern geweihtes Standbild) von Platon selbst zur Bezeichnung der sichtbaren Weltordnung, und dann von den Platonikern bis auf Synesios herab zur Bezeichnung der Idee des ewig Guten und Schönen, und endlich von den Kirchenvätern als eigenthümliche Benennung der Gläubigen gebraucht ward, hat Ruhnkenius in einer inhaltsreichen Anmerkung zum Platonischen Wörterbuche des Timäus S. 6. ff. gezeigt. Ihr verdient vorliegende Hauptstelle des Plotinos noch beigefügt zu werden. Die Leser des Platon erinnern sich übrigens bei dieser Stelle auch seines Urtheils über Schrift und Rede, und seines Gleichnisses von dem Adonisgärtchen im Phaidros S. 344. ed. Heindorf.

[redacted]

(2) Worte des Simplicius in seiner Vorrede zu des Aristoteles Kategorien Sect. X. XI., wo er diesen im Allgemeinen den Alten entgegensetzt, welche zur Hülle ihrer Weisheit Mythen und Symbole gewählet. Wie Platon die Evidenz bei dem Sinne sucht, deutet er oft selber an, z. B. im Phaidros p. 247. ed. Heindorf.: „Von der Seele Unsterblichkeit nun sey dieses genug. Von ihrem Wesen aber müssen wir dieses sagen, daß wie es an sich beschaffen sey, eine überall auf alle Weise göttliche und unbegränzte Untersuchung ist, wem es aber zu vergleichen sey, eine menschliche und leichtere. Auf diese Art also müssen wir davon reden. Es gleiche daher der zusammengewachsenen Kraft eines beflügelten Gespannes und seines Führers." (Schleiermacher. Uebers.) Die darauf folgende Allegorie von den zwei Rossen ist, auf ägyptische Form reducirt, nichts anders als ein bedeutendes Symbol.

(3) Bast kritisch. Versuch über den Text des Platon. Gastmahls S. 76. ff. verändert hier πάντα in πάντη, und will die Worte καὶ οὐδὲν οἶδεν entweder ganz ausgelöscht, oder in οὐδὲ οἶδεν verwandelt wissen: in diesem Sinne: „und doch vergißt er schlechterdings, daß seine Gestalt silenenartig ist." Im Folgenden übersetzt er σωφροσύνη, reinste Tugend, mit einer tadelnden Zurechtweisung des Uebersetzers in Schillers Thalia, der hier: hohe Weisheit verstand.

Eine kurze Darlegung des Zusammenhangs wird das Unstatthafte dieser Aenderung zeigen. Zu Anfang des 32sten Kap. vergleicht Alkibiades den Sokrates erstens mit jenen inwendig hohlen Silenenhermen, und sodann zweitens (καὶ φημὶ αὖ ἐοικέναι) mit dem Satyr Marsyas. Nach einer kurzen Bemerkung über die Gestalt und Spottsucht, worin er beiden gleichen soll, verweilt der Redner bei der Aehnlichkeit mit dem bezaubernden Flötenspieler Marsyas. Mit dem 33sten Kapitel fährt nun jener fort: „Höret aber ferner, worin er den beiden ähnlich ist, womit ich ihn verglichen habe, und welche wundersame Macht er besitzt: denn ihr müßt wissen, keiner von Euch kennt ihn, sondern ich will ihn euch enthüllen, da ich doch einmal angefangen habe. So hört denn: Ihr sehet alle, wie er, in die Schönen (Jünglinge) verliebt, immer um sie ist, und ihnen enthusiastisch anhängt. Nicht minder sehet ihr, wie er in Allem unkundig ist und nichts weiß, wie denn diese seine Gestalt (αὐτῦ τῦτο, diese seine, hinweisend auf den Anwesenden) wenigstens ganz silenenartig ist; denn mit dieser hat er sich äußerlich umgeben, wie der geschnitzte Silenos. Oeffnet man ihn aber, so zeigt er inwendig die Fülle der Weisheit." Worauf dann die weitere Vergleichung mit dem Silen folgt. Ich bin nämlich der völligen Ueberzeugung, daß Platon in dieser ganzen Stelle den nunmehr bis auf ein kleines Bruchstück verlornen Ge-

sang des Pindaros, worin sich Silen mit dem Olympos unterredete, vor Augen hatte. Dies vorausgesetzt, liegt die hier von Alkibiades unternommene Vergleichung nicht allein in der äußerlichen Gestalt des Sokrates, oder in seinen auf den ersten Blick eben so wenig versprechenden Reden, oder ferner in seiner Spottsucht — sondern nicht minder in seiner Verachtung gegen äußerliche Güter, in jenem innern Selbstgefühl und in dem damit verbundenen, wie Alkibiades es darstellt, stolzen Herabsehen auf das ephemere Menschengeschlecht. Die Beweise für diese Ansicht werden sich aus dem Verfolg unserer Untersuchung von selbst ergeben. Hier will ich nur auf das Eine aufmerksam machen, daß Suidas und die Scholiasten zu dem 224sten Vers der Wolken des Aristophanes (wo der im stolzen Selbstgefühle seelige Sokrates zu Strepsiades sagt: „Was rufst du mich, o Tagessohn?") eine Anspielung auf die erwähnte und unten anzuführende Stelle des Pindaros finden. — Auf die Platonische spielt auch Synesios an Encom. calvit. pag. 69. B. — Ueber den artistischen Inhalt unserer Stelle, oder über den Gebrauch der Silenenhermen in den Werkstätten der Künstler hat zuerst Böttiger Licht verbreitet im Attischen Museum I. 2. 355. — Einen Spötter (ὑβριστής), nennt hier Alkibiades seinen Meister. Das sonst hier vorkommende Kunstwort: σιλλός, σιλός, lateinisch silus und silo,

bezeichnete bekanntlich einen Menschen mit einer aufgeworfenen Nase, in welchem Zuge man die Anlage zum Spotten erkannte, gleichwie die Spottgedichte des Timon von Phlius Sillen hießen. In diesem zweifachen Betrachte fand man den Sokrates dem Silenos ähnlich. Unter den vielen Etymologien, die die griechischen Grammatiker von dem Namen dieses letztern geben, ist auch eine von diesem Worte σιλός hergenommen. Es ist in mehreren Stellen der Alten verdorben; so unter andern in einer des Cicero, die, der Platonischen gleich, jene Sokratische Eigenschaft berührt, D. N. D. I. 34., wo, wie ich an einem andern Orte zeigen werde, die Leseart einer meiner Handschriften: sillum., einen sicheren Weg zur Verbesserung nachweißt.

(4) Quellen des Mythos.

Ist von dem ganzen Geschlechte der Silenen und Satyre die Rede, so muß als die älteste Quelle das Fragment des Hesiodos bei Strabon X. p. 471., sodann die Stelle in dem Hymnos des Homeriden auf die Aphrodite 265 genannt werden, wo es von den Dryaden heißt:

„Die der Silenen Geschlecht und der spähende Argoswürger"
„Oft besucht mit Verlangen im Innersten traulicher Grotten."

(Uebersetzt von Voß in den mytholog. Briefen II. B. S. 248.)



Ist aber von des Silenos Gespräch mit Midas die Frage, welches uns hier hauptsächlich beschäftigt, so muß ich bemerken, daß die Urquelle davon bisher ganz übersehen, so wie überhaupt die älteste Form jenes Mythos nicht gehörig beachtet wurde. Denn; was das erste betrifft, so ist nicht Pindaros als der erste Zeuge dafür zu nennen, wie man bisher allgemein gethan (denn die Dichtung desselben, nach welcher Olympos sich mit dem Silenos unterredete, verräth, wie wir unten sehen werden, schon spätere Umdeutung); sondern diese Ehre muß der Jonischen Historie bleiben, welche diesen Mythos mit besonderer Liebe gepflegt hat.

Athenäos (Epitom. II. 6. p. 172. ed. Schweighäuser.) nennt uns in Beziehung auf denselben einen gewissen Bion als Gewährsmann. Welchen Bion? Schon Schweighäuser zu dieser Stelle vermuthete, daß hier an den alten Prokonnesier gedacht werden müsse, und folgende Bemerkungen werden diese Vermuthung zu hoher Wahrscheinlichkeit erheben. Bion verlegte die Quelle, worin sich Silenos berauscht hatte, nach Thrakien, welches damals Makedonien umfaßte. Konon bei Photios im ersten Kapitel verlegt die Scene ebendahin. Von ihm aber sagt Photios, er habe aus sehr alten Quellen geschöpft. Auch war es Sitte der Jonischen Logographen bei der Erzählung der Bevölkerung Kleinasiens in die Geschichte

des gegenüber liegenden europäischen Continents einzugreifen. Hekataios von Milet und Xanthos der Lydier berühren dieselben Gegenden, denen der Mythus angehörte, s. Historicorum antiquiss. Fragmenta Heidelbergae ap. Mohr et Zimmer. 1806. pag. 62. und 170. Ferner führet auch Herodotos, der Sitte seiner Vorgänger gemäß, diese Begebenheit in der alten Makedonischen Historie ein (s. VII. 138.), und dieser Sitte bleibt, wie wir unten zeigen werden, noch der Jonier Theopompos getreu. Vermuthlich schöpften sie sämmtlich aus Bion. Folglich können wir für diese Begebenheit mit großer Wahrscheinlichkeit einen sehr alten Gewährsmann nennen; denn Bion von Prokonnesos war Zeitgenosse des Philosophen Pherekydes von Syros (Diogen. Laërt. IV. 58.), und blühete folglich gegen die 50ste Olympiade, oder 644 Jahre vor Christi Geburt. Ja, wenn wir dem Clemens von Alexandria glauben (Strom. VI. pag. 752. Potter.), gehörten die zwei Geschichtsbücher desselben dem noch ältern Kadmos von Milet an, aus dessen Werke sie nur ein Auszug waren. Diese letztere Nachricht von dem fabelhaften Kadmos mag auf ihrem Werthe beruhen. (s. darüber die gelehrte Abhandlung von Bock über die Quellen der griechischen Völkergeschichte S. XX.). So viel ist höchstwahrscheinlich, daß außer Herodotos auch Konon aus dieser Quelle schöpfte. Daß aber Pindaros einer andern

Sage folgte, wurde schon berühret, und wird sich unten deutlicher zeigen. Wen Bakchylides zum Führer hatte, läßt sich dagegen nicht bestimmen. Dieser Lyriker hatte, wie Ptolemäus, des Hephästion Sohn beim Photios erzählt, gleichfalls der Unterredung des Silenos (ob mit dem Midas oder mit Olympos, wird nicht gesagt) gedacht. (s. Photii Bibl. pag. 253. 26. ed. Hoeschelii, und bei Gale Hist. poet. scriptor. antiq. pag. 536., welcher Stelle Skaliger ganz unrichtig eine sehr große Ausdehnung gegeben hatte, siehe die Note des Crenius zu Casaubon. de satyri Poesi pag. 43. ed. Rambach.)

Die ausführlichste Nachricht über die Unterredung des Silenos mit Midas ist die des Theopompos von Chios, welche uns Aelianus aufbehalten hat Var. Hist. III, 18. Die Frage, welchen Führer jener hatte, ist durch die Beantwortung einer andern bedingt, nämlich dieser: aus welchem Werke des Theopompos Aelianus, der hierüber schweiget, dieselbe entlehnte. Fast alle Neuere folgen hier dem Zeugnisse des Servius zu Virgilius (Idylle VI.): sie sey aus den Thaumasien (wunderbaren Geschichten) genommen. Allein sollte die Auctorität des Servius mehr gelten, als die des Dionysios von Halikarnassos? Dieser führt aber die Erzählung der Erscheinung des Silenos in Makedonien als ein Beispiel einer unzeitig eingeführten

Episode an (s. Tom. V. pag. 429. und VI. pag. 787.), welcher Tadel durchaus keinen Sinn hat, wenn die Erzählung nicht die Composition eines größeren Geschichtswerks unterbrach. Auch zeigt die angeführte Stelle des Herodotos ganz deutlich, wie sie in die makedonische Geschichte eingeführt seyn konnte. Ferner knüpft Athenäos (a. a. O.) unmittelbar an das Theopompoische Zeugniß von Silenos die Nachricht des Bion an, daß die Quelle in Makedonien gewesen. Doch, was bedarf es weiteres Zeugnisses? Theon Progymnas. Cap. 2. sagt ausdrücklich: Die Erzählung habe im achten Buche der Theopompoischen Geschichte des Philippos gestanden *. Vielleicht irrte also Servius, wenn er die θαυμάσια nannte. Doch, gesetzt, Theopompos habe die Begebenheit auch in diesem Werke berührt: wir wissen jetzt mit Gewißheit, daß sie eine Episode in dessen makedonischer Historie war, und dieses ist uns theils deswegen wichtig, weil wir nun mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen dürfen,

* Man muß dort nämlich nach einer trefflichen Emendation des Valkenaer zu Herodotos IV. 168. statt τοῦ σελίνου de apio lesen: τοῦ Σιληνοῦ, oder περὶ τοῦ Σιληνοῦ de Sileno. Ich bemerke hierbei noch, daß durch eine neue Corruption des lateinischen Uebersetzers aus jenem Silenus gar ein Appius geworden. Statt de Apio steht dort: de Appio.

daß der alte Bion, oder der noch ältere Kadmos auch des Theopompos Führer war, und daß dieser große Historiker unter den drei Hauptformen des Mythos die ältere makedonisch=thrakische angenommen hatte. Dasselbe läßt sich auch von Aristoteles im Endemos, oder von der Seele beim Plutarchos (in der Trostschrift an den Apollonios Tom. I. p. 453. ed. Wyttenbach), desgleichen von Cicero (Tusculan. Disput. I. 48.), welche beide von dem Gespräch des Philosophen Silenos einen philosophischen Gebrauch machen, mit gleichem Rechte behaupten, wiewohl der letztere wahrscheinlicher aus der abgeleiteten Quelle, aus dem Werke des berühmtern Theopompos schöpfen mochte, gleichwie, wenn Servius richtig zeuget, Virgilius (Eclog. VI.), diesen Führer hatte; nur daß letzterer der alten Hoheit des Silenos schon einige satyrartige Zusätze gab. Es ist wohl nicht am unrechten Orte, hier ein Wort zu sagen über die Wahl des Dichters, den Silenos in jene im höhern Waldtone gesungene Idylle einzuführen. Der Grammatiker Probus sucht den Grund in dem Bedürfniß einer hohen Auctorität, wodurch der Poet seinen Gesang unterstützen müsse. Daß dieser Grund allein unzulänglich sey, sieht man von selbst. Schon bestimmter weiset Scaliger in der Poetik (Cap. 99. p. 380.) auf die erhabene mystische Natur dieses Waldgottes hin, und setzt sehr schön hinzu: Ita prudens Poëta neque sylvas

egressus est, et magna potuit in sylvis loqui ex ore dei sylvatici quidem, sed mystici. Außerdem hat Voß mit guten Gründen die Nachricht der alten Grammatiker unterstützt (S. 303), nach welcher Virgilius diesen mit epikureischen Ideen angefüllten Gesang dem Varus, als einem Zuhörer des Epikureers, Syron, in dessen Schule der Dichter selbst auch gewesen war, zueignete. Ich bemerke dieses deswegen, weil ich hierin noch einen nähern Grund der Einführung des Silenus finde. Wir werden diesen Halbgott als ein uraltes Symbol der seeligen, von aller Beschränktheit befreiten göttlichen Ruhe kennen lernen. Diese Ruhe war ja aber das Ziel der ganzen Epikureischen Ethik.

Formen dieses Mythos.

Wiewohl uns hauptsächlich die älteste Form dieses Fabelkreises interessirt, so ist es doch um des Folgenden willen nöthig, auch die verschiedene Ausbildung in andere Formen, die er erfahren hat, zu bemerken. Es kommt hier Alles auf die Scheidung der Begriffe: Silenos, Satyros, Marsyas, Marsyas als Silenos, und Marsyas als Satyr, an, und wir bemerken also erstens: Der älteste Mythos, so weit wir zurückgehen können, kannte schon Silenen und Satyre in der Mehrzahl. Die Beweise liegen in der oben angeführten Stelle des Hesiodos, und

[redacted]

wenn von der makedonischen Form die Rede ist, in den Stellen, worin sie dargestellt wird; nur müssen diese letzteren einer genauen Interpretation unterworfen werden *). Unter diesem Silenengeschlechte zeichnete

* Wir können dieser Mühe hier nicht überhoben seyn, weil Gesner in den verdienstlichen Abhandlungen über die Silene (Commentat. soc. scient. Gott. Vol. IV. pag. 14. 36.), wo er mit großem Fleiße, wiewohl doch keinesweges vollständig, das Hiehergehörige gesammelt hat, alte und neue Form fast gar nicht scheidet, sodann, weil ein Franzose Le Blond, dem Herodotos den ungerechten Vorwurf gemacht: er habe den Silenos mit den Satyren verwechselt, und endlich, weil der gelehrte Perizonius zu Aelianus III. 18. offenbar schwankt, und nicht weiß, ob er Silene in der Mehrzahl nach den Quellen des Sophisten, den er erläuterte, statuiren soll. Ihn scheint der Ausdruck des Aelianus καὶ Σιληνὸν verleitet zu haben, Silenos hier für ein Nomen proprium zu halten. Allein gleich darauf folgt ja: ὁ Σιληνὸς οὗτος (dieser Silenos). Es ist hier nämlich eine generische Bezeichnung zu denken, man übersetze nun ein Silen, oder der Silen. Denn, daß der in Makedonien von Midas gefangene Silen als ein vorzügliches Wesen seiner Gattung gedacht wurde, als ein berühmter Silenos, beweiset der Sprachgebrauch des Herodotos. Dieser sagt VIII. 138., wo er desselben zum erstenmal gedenkt, nicht Σιληνὸς, welches nach dem Redegebrauch der besten Schriftsteller, entweder ein Nomen proprium bezeichnet haben würde, oder schlechthin einen aus der ganzen Gattung der Silene (wie I. 23. ἐπὶ δελφῖνος, auf einem Delphin), son-

zu Reiz de graec. Prosod.
zu Platon. Charmides pag.
durch die ganze Hellas gefeie
I. 5i. die Here zu Argos :
andere Stelle desselben Schri
ὁ τᾶ ... Μαρσύω ..., u
eine generische Bezeichnung
Hätte jener nur Einen Sileno
so hätte er in der ersten Stel
und in dieser letzteren sein καλ
in ähnlichen Fällen immer th
giebt sich also unwidersprechlich
rühmten Eigennamen nenn
... einer ganzen Gatt
brauche folgen nun auch die üb
aus Bion geschöpft haben mög
auf die Berühmtheit dieses
teres beim Plutarchos (wie

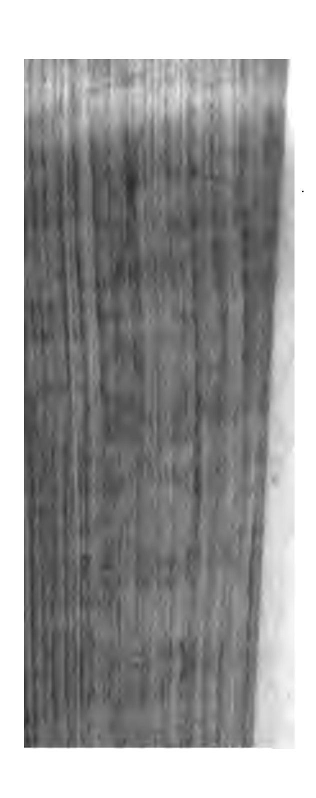
Dies war eine Nationalsage der Brigier, einer makedonisch-thrakischen Völkerschaft. Diese Brigier giengen, nach Konon, unter Anführung des Midas, nach Xanthos, aber unter der des Skamandrios (s. Histor. antiq. Fragm. pag. 170.) nach Asien hinüber, und hießen Phrygier im nachmaligen Phrygien.

Zweitens: Hier in Phrygien ward nach altem Mythos Marsyas längst als Gefährte der Kybele, und als Erfinder der alten phrygischen Flöte verehrt. (Dioboros IV. 58., und Meteodoros und Euphormion bei Athenäos IV. 82.)

Drittens: Hier auch wird Dienst der Kybele und Bakchosdienst gemischt, und Marsyas in das

---

Inna an der Gränze der Päonier und Maider. Diese Päonier (deren man nicht weniger als zehn Stämme zählte) wohnten, zu Herodotos Zeit, von der Westseite des Gebirges Rhodope, und von den Quellen des Strymon bis nach Illyrikum hin, s. Gatterer Comment. de Herodoti et Thucydidis Thraciâ in dem Comment. soc. sc. Gotting. Vol. IV. pag. 102. Nach Herodotus und Konon geschahe die Unterredung am Gebirge Bermion (welches Wort Heyne zum Konon ed. Kanne pag. 171. diesem Schriftsteller restituirt hat. Daß ebendaselbst Μίδα gelesen werden müsse, hat neulich Bast lettre critique pag. 137. aus Handschriften gezeigt), an der Gränze des nachmaligen Makedoniens, wo das Volk der Brigier, oder Brygier, wie es im makedonischen Dialekte hieß (s. Valkenaer zu Herodotus VI. 45.) nachmals Phrygier genannt, seine Wohnsitze hatte.



...... Justin
tamorph. noch d

— „Den
„Nächtliche

Schweighä
Klearchos bei
sammt der Omp
„Einen Phrygi
Mann, kennen
gemeint haben;
gedacht, der mi
bei dem Fabler
Phrygischer Perso
häufiger, und e
der Gr...

[redacted]

(6) Herodotus VIII. 138. Tertullianus de coronâ Cap. 14. nennt sie gar hundertblätterichte (nach Rigaltius Emendation: centenariis statt centaureis).

Bakchische Blumen- und Pflanzenfülle.

Dieser Rosengarten des Midas war zum Sprichwort erhoben worden (s. Tertullian. de Pallio Cap. 2.), und in der griechischen Sage eben so berühmt, als in der teutschen der im vierten Gesang des Heldenbuchs gefeierte kleine Rosengarten des Königs Laurin, oder im vierten der Rosengarten zu Worms mit seinen zwölf Rittern. Gepriesen wurden auch die Rosen von Philippi in Makedonien (Plinius XXI. 4.) eben so sehr als die des „zweimal blühenden Pästum" (Virgilius Landbau IV. 119.). Von jener Ueppigkeit der edelsten Vegetation hier vermuthlich die Gegend um das rosenreiche Gebirge Pangäum: Phyllis (Herodotus VII. 13.). Dieses Gedeihen der Blumen und Pflanzen darf in einem Lande nicht auffallen, wo Dionysos mit Liebe wohnte. Ist doch dieser Gott nichts anders als die in den Früchten und Pflanzen lebende und wirkende Kraft nach der Erklärung des Porphyrius bei Eusebios, und daher ein willkommner Gott für alle, die der Pflanzen warten (s. des Artemidoros Traumbuch II. 37 und daselbst Reiff pag. 381). Durch jene Wunder-

kraft thut er sich auch in dem Homeridischen Hymnus kund:

— „aber anjezt erschien gar seltsames Walten.
Wein nun strömte zuvörderst entlang in dem schwärzlichen Schiffe
Lieblich zu schlürfen und süßen Gedüfts; ein ambrosischer Ruch stieg
Auf; und es erstaunten rings ob des seltsamen Wunders die Seegler.
Drauf auch wand um den Gipfel des Mastes sich dichtes Geranke
Weithin breitend; und Trauben in dichterm Geschütte nun fielen
Nieder zu Erd' und den Mast umschlang schwarzschimmernder Efeu
Lieblicherblüht und hervor auch drangen die lieblichen Früchte."
(übers. von Krehl).

Der Blumenliebende (Φιλοςέφανος, Plin. H. N. XVI. 4.) hatte zuerst sein Haupt mit Epheu bekränzt, wovon auch die Indische Sage viel zu erzählen wußte (Arrian. Ind. 5.). Cornutus von der Götter Natur (bei Gale pag. 219.) gibt den Grund an: „weil der Epheu dem Weinstocke gleiche." *

* In den folgenden Worten hat man an die Stelle des sinnlosen αἰρυμβάθαν gesezt: κορύμβαν. Vielleicht ist κίρυμ-

[redacted]

Daß übrigens die Symbolik der Alten auch der bakchischen Pflanzen und Blumen sich bediente, bedarf keiner weitern Erinnerung, wenn man erwägt, wie ausgebreitet überhaupt die Blumensymbolik war, worüber Böttiger in der Sabina S. 198 das Nöthige erinnert.

Silenos endlich, um auf unsern Weg zurückzukehren, war ebenmäßig durch seine Blumenliebe (τὸ φίλανθον Porphyr. ap. Euseb. Praepar. Evang. III. p. 110.) bekannt, und auch ihm gab die Poesie, wie die bildende Kunst, den Ephen.

(7) Absichtlich enthalte ich mich hier, wo von dem Thrakischen Mythos die Rede, der übrigen abweichenden Angaben, einzig den Führern folgend, welche die thrakische Sage aus Bion schöpften. So zeigte man nach Pausanias (Eliaci VI. 24) bei den Pergamern und

---

βηθρῶν die wahre Lesart. Κορυμβήθρα hieß besonders die Epheuart, die ihre Früchte in einem Büschel zusammendrängte (Dioscorid. II. 210). — Ein neuer Mytholog, der die ganze Fabelmasse des Alterthums in physische Stoffe zerlegt, macht den Silenos zum Zucker. Ihn wird vielleicht die oben berührte Stelle des Artemidoros freuen; vielleicht weiß er auch die unten angeführte des Porphyrios nach seinem Sinne zu deuten. Möge ihm dies gelingen, ehe ihn vielleicht jemand fraget, warum doch Silenos, den die alte Welt als Befreier kannte, in der neuen sogar ausgeartet, daß er als Zucker auf den Inseln seines Namens harter Knechtschaft Urheber ist?

Hebräern die Gräber der Silenen. Nach Nonnos (Dionysiaka XIV. 97. XXIX. 262) heißt Silenos der Erde Sohn, der ohne Zuthun eines Mannes aus dem Schooße der Mutter entsprang. Nach Servius a. a. O. war er aus des entmannten Uranos Blut und aus dem Schooß der Erde entsprungen. Nach demselben nannte man die Silene auch des Pans — oder auch des Hermes Söhne. Ja ein Silenos nennt sich des Phaeton Bastard, und so heist er bald Halbmensch, bald Dämon, bald gar Bakchos selber (s. die Stelle bei Gesner S. 14. ff.). Bei Pindaros endlich (Fragmenta incuta pag. 73. und Heyne aus Pausanias Lacon. III. 25.) heißt Dionysos:

„der begeisterte, der reigenbildende, den der Maleageborne"
„Erzog, der Nais Gemahl Silenos."

(8) Conon a. a. O. Kanne S. 62. ist, weil er diese Worte: ζῶοι ἰἐξηλλαγμένον τὴν ἰδέαν, ὡς ἐν ἀνθρώπϐ φύσει, nicht verstand, auf unnöthige Conjecturen verfallen, wofür ihn eine Einsicht in die Abhandlung des sprachgelehrten Gesner hätte bewahren können. Dieser übersetzt, ohne irgend Argwohn einer Corruption zu äußern, ganz richtig: „animal in humanâ naturâ diversam tamen a communi formam habens." ἐν ist ganz richtig und ὡς hat hier eine einschränkende Bedeutung (wie es z. B. bei Thukydides IV. 84. VIII. 1.

[redacted]

vorkommt) und ἐξηλλαγμένον τὴν ἰδέαν heist nicht singulari formâ.

Gestalt des Silenos.

Auch hier habe ich es für das sicherste gehalten, der thrakischen Sage zu folgen, welche über des Silenos Gestalt nichts näheres bestimmt. Allein ganz natürlich ist doch nun die Frage, wie sich der ältere Mythus den Silen gestaltet dachte? Voß hat bereits in den mythologischen Briefen (II. 247 ff.) die meisten älteren Zeugen abgehört, und es bleibt also nur noch Raum zu einigen Bemerkungen übrig. Aus den Stellen des Hesiodos, Anakreon, des Homeriden, des Pindaros, des Bakchylides, des Herodotos, Theopompos ergiebt sich gar nichts. Der Orphische Hymnus 53 redet im Allgemeinen blos von der thierischen Gestalt der Satyre:

— „Mit den Satyren allen thierischer Form."

Auch ist das Alter dieses Hymnos gänzlich unbekannt. Der dem Satyros in dem Fragment einer alten Tragödie bei Plutarchos (de cap. ex host. util. Tom. I. pag. 334. ed. Wyttenb.) beigelegte Name τράγος kann nach Hesychios unter diesem Worte blos auf die etwas zugespitzten Ohren gedeutet werden. Eben so wenig Bestimmtes besagt der Name Φῆρες: Thiere, bei Euripides (Cyclops 620.). Außer dieser Abweichung von der Menschengestalt, dürfen wir aber auch noch eine

andere als sehr alt annehmen, nämlich den Zusatz des Geißschwanzes. Denn wenn uns Diodoros III. 71. den Silenos als einen alten König der heiligen Stadt Nysa nennet, dessen Ursprung, jedermann unbekannt, sich in das hohe Alterthum verliere; wenn er denselben Silenos (IV. 4.) den Lehrer des Dionysos nennet in den edelsten Wissenschaften, und endlich III. 71. berichtet: von ihm hätten die Silenen, seine Nachkommen, den Schweif geerbt: so beruhet dieses Alles nicht auf der Auctorität dieses spätern Sammlers, sondern auf der des Dionysios von Miletos (um die 65te Olympiade), den uns jener (III. 65.) und anderwärts ausdrücklich als seinen Hauptgewährsmann über den Bakchischen Fabelkreis nennt. Demnach haben wir, wo nicht vor, doch ganz gewiß gleichzeitig mit Pindaros, bestimmte Data für spitzöhrige und geschwänzte Silenen, ohngefähr wie die Satyre auf dem Lysikratischen Fries bei Stuart Antiquities of Athen (vergl. Heyne antiquarische Aufsätze II. S. 62.) vorkommen; und es ist also falsch, wenn Siebenkees in seinem Handbuch der Archäologie, S. 292. ff. die Stellen des Platon und Xenophon als die frühesten Zeugnisse, die über die bestimmtere Gestalt der Silenen Erläuterung geben, betrachtet. Wie nachher keimende Bocksöhrner und später auch Geißfüße hinzugefügt wurden, hat Voß a. a. O. gezeigt. Doch hat mich eine reiche Induction aus

[redacted]

den Römischen Münzen, wovon unten eine ganze Classe in anderer Absicht betrachtet werden wird, überzeugt, daß auch noch spätere Künstler sich jener Entdeckung und namentlich des Attributs der Geißfüße häufiger enthielten, als man gewöhnlich annimmt. Wie übrigens das Menschliche in der Leibesgestalt des Silenos modificirt wurde, zeigt besonders die Hauptstelle des Lucianus (Bacch. cap. 2. und Deor. concil. cap. 4.), wo Silenos als ein kleiner, untersetzter Greis mit einer stumpfen Nase und Glatze geschildert wird, wie ihn die oben abgebildete Maske zeigt.

Kehren wir zu den ältesten Zeugnissen des Bion von Prokonnesos und derer, die ihm folgten, und zu dem des Dionysios von Milet bei Diodoros zurück; so können wir als das Resultat dieser Untersuchung den Satz aufstellen: daß jener hochberühmte Silenos, so wie er im ältesten Mythos einerseits durch die Hoheit seiner Natur ein Mittelwesen zwischen Gottheit und Menschheit, oder als Ideal einer göttlichen Menschheit, einer längstverschwundenen höheren Vorwelt erscheinet, andererseits durch seine Leibesgestalt als ein Mittelwesen zwischen Thier und Mensch gedacht wurde.

(9) Nach einer andern Sage gewährte erst Silenos dem Könige seine thörigte Bitte, Alles in Gold verwandelt zu sehen, was ihn dann zum Auswandern

zwang (s. Maximus Tyrius XI. 1.). Andere Sagen gibt Kanne zum Konon an.

(10) Ephemeres Geschlecht. Schon Homeros macht auf des Lebens kurze Dauer aufmerksam (Ilias VI, 146.). Diesen Satz hatte Simonides aufgenommen in seine Elegieen, und die Philosophen benutzten ihn (s. Stobaei Sermones XCVI. p. 530. Diog. Laert. IX, 67.).

(11) Tusculan. disput. I. 48. Das griechische Original der Verse des Euripides ist aus Clemens und Andern in die Fragmente dieses Dichters aufgenommen (s. edit. Beck. pag. 436.).

Die Seligkeit des Todes war ein Satz der Bacchischen Mysterien, welche in Thrakien vorzüglich blüheten. Daher auch bei einem Thrakischen Volksstamme, was hier der Dichter als Wunsch ausspricht, wirklich herrschende Sitte war (s. Herodotos im 5ten Buch Kap. 4.) Im Allgemeinen sah man dieses Urtheil über das Leben als die Ueberlieferung einer längst dahin geschwundenen größeren Vorwelt an. „Es ist so alt, sagt Aristoteles, daß niemand weder Zeit seines Ursprungs noch Urheber weiß, sondern seit undenklichen Jahren ist es so fortgepflanzet.“ Daher es auch in den ältesten Tempeln von Hellas sich durch manche Beschlüsse der Gottheit kund that. So wußte Apollon zu Delphi den Trophonios und Agamedes für ihren frommen Fleis (Cic. Tuscul. I, 47.) und die Here zu Argos, den Kleo-

[redacted]

bis und Biton für ihre Kindesliebe (Herodotos I. 30.) nicht besser zu belohnen, als durch die Gabe eines schnellen sanften Todes. Dieses Urtheil eigneten sich auch viele Philosophen an, wie aus des Stobäos Betrachtung über den Tod (Serm. 119.), aus des Seneca Trostschrift an Marcia Cap. 22. und Andern zu ersehen ist, so daß der Poet Alexis bei Athenäos (III. p. 479. Schweigh.) es das Urtheil der Weisen nennet. Hingegen der Stoiker Epiktetos bei Arrianos (IV. 5. 15.) widerspricht ihm, mit Anspielung auf die Stelle des Euripides (s. Schweighäuser zum Arrianos p. 893. ff.). Lactantius endlich in seinem Buche von der falschen Weisheit (Lib. III. 19.) nennet es gar einen albernen Satz (inepta sententia) und eine grundfalsche Meinung (vanissimum dictum), und so sehr trennet sich hier der sogenannte christliche Cicero von dem heidnischen, daß er diesen sogar über die Aufnahme solcher Sätze bitter tadelt.

(12) Bei Aelianos III. 18. Diese Meropis des Theopompos erinnert an die ganz ähnliche Atlantis des Platon (im Kritias und Timäos), wo die Götter gebohren: eine Sage, die Solon aus dem Munde der Aegyptischen Priester gehört haben sollte, und der noch Posidonios und Strabon ihren Glauben nicht versagten (s. Strabo I. 27. ed. Siebenk.). Auch erinnern die Ausleger an die westliche Wunderinsel im 4ten Buche des Diodoros, und an die von den Karthagern gefundene

große Insel außerhalb den Säulen des Herakles, wodurch viele auf den Gedanken an Amerika geleitet wurden. s. Aristoteles (des sogenannten) Mirabil. auscultat. cap. 85. und daselbst Beckmann pag. 174. Die Lage dieser Fabelländer hat Voß untersucht über die Weltkunde der Alten S. 8. S. 26. in der Jen. Allg. Lit. Z. 1804 April.

Es wurde schon bemerkt, daß Theopompos jener Erzählung wegen getadelt ward. Wir danken es dem großen Geschichtschreiber, daß er der alten Weise treu, es für die Pflicht der Historie achtete, die heiligen Sagen der Völker, dieses Bild ihres höheren Lebens, sorgfältigst zu berichten. Das rohe Urtheil des Tertullianus, der diesen Mythus „ein Geschwätz" nennt, „nur würdig von Midasohren angehört zu werden" (de Pallio cap. 2.), konnte dem Werthe jener Historie eben so wenig Abbruch thun, als es den Schweitzergeschichten von Johannes Müller Abbruch thut, wenn hin und wieder ein Kritiker die hier mitgetheilten alten Landessagen mit der historischen Würde unverträglich finden will.

(13) Auch erschienen sie mit Geräusch und Getöse, daher sie auch Symbole der Ekstase (der ihrer selbst nicht mächtigen Raserei) hießen. Cornutus bei Gale opuscul. mythol. pag. 215. Dionysos nennt sich selbst den geräuschvollen im Homeridischen Hymnus:

„Wiss' ich bin Dionysos der rauschende, welchen die Mutter
Semele Kadmos gebahr aus Zevs inbrünstger Umarmung.“

(14) Befreier und zwar beides nach Thrakischem und nach Indischem Mythus. Ueber diesen ist Diodoros nachzulesen im 3ten und 4ten Buche und Arrianos in den Indischen Geschichten Kap. 1. ff. Jones (über die Gottheiten Griechenlands, Ital. und Indiens 1. B. S. 219. übers. von Kleuker) erinnert hierbei an den Rama, den die Indier als Befreier der Nationen verehrten. Kritische Prüfung dieser Sagen enthält das Werk des gelehrten Saintecroix Examen critique des histor. d'Alexandre pag. 389 ff. zweite Ausg. In Beziehung auf Indische Sage heist Bakchus eben so wohl Lysios als Nysios, gleichwie auch die Silene Nysigeni heißen beim Catullus LXIV. vers. 312.

(15) Nicht blos die Grundidee der Ironie, sondern auch die einer andern sehr fruchtbaren Redeform, die bei den Griechen Hypokorismos hieß, scheint sich aus dem Mythos von Silen abzuleiten. Da hiervon die Erklärung einiger Hauptstellen abhängt, so werden wir vielleicht künftig diese Idee ausführen.

(16) Von der Seele Kap. 2. Die Art, wie Tertullianus den thrakischen Mythus umdeutet, bedarf keiner Erörterung, aber bemerkenswerth ist der harte Mißgriff, den sich hier sein Ausleger Rigaltius zu

Schulden kommen lässet, indem er durch die Benennung auctores, die Tertullianus den hier aufgeführten Weisen gibt, verführt wurde, an den Geschichtschreiber Silenos, den Verfasser einer Sicilischen Historie, den unter andern Diogenes von Laerte II. 11. anführt, zu denken. — Den Hermes kennen die Leser des Platon. Von Pherekydes (dem Philosophen) hat Sturz gehandelt de Pherecyde pag. 26. Die Sagen von dem fabelhaften Hermotimos hat Carus geprüft in Fülleborns Beiträgen zur Gesch. der Philos. IX. 60. ff.

(17) Ueber die weissagende Kraft der Gottheiten der drei Grundwesen: Luft, Erde, Wasser, gibt Davies zu Cicero de divinat. I. 19. 36. mehrere Zeugnisse. Genauer erörtert hat Voß diesen Begrif zu Virgilius Landbau IV. 396.

(18) ἀνδρόσφιγγας Herodot. II. 175. wovon Denon mehrere sah. Voß in den mythol. Briefen II. S. 22. hat über diese und andere Doppelwesen ausführlicher geredet, und Zoëga besonders über die Sphinxe in Numi Aegyptii imperatorii pag. 109. ff. s. Bibliothek der alten Lit. und Kunst VII. pag. 34 und später, in seinem gelehrten Werke de obeliscis, wo er pag. 471. 475. 497. die monströsen Figuren, zusammengesetzt aus Mensch und Thier u. s. w. unter die von ihm angenommenen sieben Hauptklassen der Aegyptischen Hieroglyphen setzt.

[redacted]

(19) Sehr wohl hat der Graf von Stollberg gethan, daß er sich durch Bast's Kritik S. 41. der bereits angeführten Schrift nicht verleiten ließ, von den Worten des Textes abzuweichen. Dieser sezt nämlich an die Stelle des Bogens und der Leyer, (τόξυ καὶ λύρας) hohe und tiefe Töne (τῦ ὀξέος καὶ βαρέος), weil von diesen bei Platon weiter unten die Rede, jenes aber nicht verständlich sey. Es ist des Verstandes Art, zernichten zu wollen, was er nicht begreifen kann. Was soll man nun gar zu dem Ausdruck des Porphyrios sagen: „die Harmonie (τοξεύει) durch alle Gegensätze?" Schon die allgemeine Sage des Alterthums über des Heraklitus Dunkelheit, noch mehr aber die warnende Erinnerung des Clemens von Alexandria sollte uns lehren, auf dem Boden alter Naturphilosophie mit besonderer Vorsicht zu wandeln. „Des Herakleitos Buch über die Natur, sagt dieser Strom. V. pag. 676, die Aitia des Kallimachos und des Lykophron Alexandra sind allen Grammatikern als eine Schule zur Uebung vorgesetzet." Die beiden Stellen des Plutarchus so wie die des Porphyrius zeigen nunmehr, daß wir uns jenes bedeutende Symbol des Jonischen Philosophen durch keine Kritik dürfen rauben lassen, und der oben genannte räthselnde Lykophron verbindet Bogen und Leyer in einer durchgeführten Allegorie (Cassandra pag. 148. ed. Steph.). Viel vorsichtiger enthält sich Heeren zum Stobäos Eclog. I. 2.

pag. 690. in solchen Stellen des Herakleitos aller Entscheidung. Dieses Sinnbild des Philosophen hängt übrigens mit andern Stellen der Alten zusammen, z. B. mit dem Bruchstück des Menekles bei Suidas unter διακόνιον, wo Grävius auf dem Rande des vor mir liegenden Exemplars eben so unstatthaft: λύραν in ὀλύραν verwandelte. Ganz anders verfuhr Hemsterhuis zum Scholiasten des Aristophanes Plutus 1055. Doch hierüber und was seitdem Kulenkamp (specim. emendat. in etymolog. magn. p. 22.) beigebracht, vielleicht ein andermal zu den Fragmenten der Historiker, indem die Erklärung eines geographischen Bruchstücks des Hekatäos und Alexander Polyhistor beim Stephanus davon abhängt.

(20) Hierher gehört noch eine Stelle des Plutarchos de anim. gener. in Tim. p. 192: „Auch haben die alten Theologen, die die ältesten Philosophen waren, musikalische Instrumente den Bildern der Götter in die Hände gelegt, nicht als ob jene wirklich die Leyer ertönen ließen (λυρίζειν nach Wyttenbachs Emendation) oder die Flöte, sondern weil sie kein Bestreben der Götter würdiger achteten, als das auf Harmonie gerichtet sey und auf Einklang. „Die Plejade, heißt es von Pythagoras, nannte er der Musen Leyer." Porphyr. vita Pythag. pag. 42. ed. Kuster.

(21) Michaelis schrieb in Beziehung auf diese Sagen eine Abhandlung (de Theraphis Brem. 1764.). Dem

Franzosen Bochart hatte ehemals die Nachricht des Pausanias Eliac. IV. 24.: daß Silenus bey den Hebräern verehrt worden, zusammengenommen mit etymologischen und andern Gründen zu der, schon von Justinus Martyr gewagten, Vermuthung Anlaß gegeben (Can. I. 18.): jener Halbgott sey mit dem Schilo in der Prophezeihung des Erzvaters Jacob Eine und dieselbe Person. Bei dieser Ansicht des Mythos war der Silen mit dem Schlauche auf den Münzen der Stadt Neapolis, ehemals Sichem in Samaria, eine willkommene Erscheinung. Geßner hingegen, der freilich an das Prärogativ dieser Colonialstadt nicht dachte (s. unten), wollte hier lieber den Silen bezweifeln und bei der Benennung Askophoros (Schlauchträger) stehen bleiben (s. dessen Abhandl. p. 70.), als sich in andere Deutungen einlassen. Bei der Verborgenheit des wahren Grundes wird niemand diese Vorsicht tadeln wollen, wenn auch aus derselben Ursache derselbe Askophoros auf den Münzen von Tyrus gar in einen Datteln lesenden Bauern umgedeutet wird.

(22) Es ist nöthig sie ganz und in der Ursprache beizufügen, Servius ad Virgil. Aeneid. III. 20: Quod autem de Libero patre diximus, haec causa est, ut signum sit liberae civitatis, nam apud majores aut stipendiariae erant, aut foederatae, aut liberae; sed in liberis civitatibus simulacrum Marsyae erat, qui in tutela Liberi patris est; und Aeneid. IV. 58.

zu den Worten des Dichters: „patrique Lyaeo, sagt derselbe: qui apte urbibus libertatis est deus, *unde etiam* Marsyas, minister ejus, civitatibus in foro positus libertatis indicium est, qui *erectâ manu* testatur: *nihil urbi deesse.* Die Stelle des Eckhel ist D. N. V. IV. pag. 493. seqq. Bei Aufzählung der Münzen der oben genannten zwölf Städte hat derselbe immer auf diese Hauptstelle hingewiesen. Ueber manche liefert nunmehr Sestini in Catalogus numorum veterum Musei Arigoniani Berolin. 1805. fol. neue bestätigende Belege, z. B. bei Alexandria in Troas pag. 66., bey Berytus pag. 97. woraus auch Gesner pag. 69. zu berichtigen ist.

(23) Diese vier Sätze über das Wesen des Jus Italicum coloniarum entlehnte ich aus einer handschriftlichen Abhandlung des Herrn von Savigny, die mir dieser mein gelehrter Freund mitzutheilen die Güte hatte. Daß das Ganze, dessen öffentliche Bekanntmachung wir versprechen dürfen, manchen bedeutenden Aufschluß über einige Haupttheile des Röm. Staatsrechts gibt, wird dem Unterrichteten schon dieses kleine Bruchstück zeigen.

(24) So wurde z. B. die berühmte Lex tabellaria, wodurch der Volkstribun L. Cassius Longinus (A. U. 616. nach Ernesti im Index legg. 617 nach Bach Histor. Jurispr. R. pag. 156. ed. Stockm.) die Stimm-

freiheit sicherte: uti populo in judiciis, perduellione exceptâ per tabellam suffragium esset, durch die Urne und das Täfelchen, verbunden mit dem Bilde der Libertas (der Freiheit) auf den Münzen der gens Cassia verewigt; s. Eckhel V. p. 166. Andere Münzen desselben Geschlechts, bezüglich auf dasselbe Gesetz, beschreibt Hommel in: Jurisprudentia numismatibus illustrata Nr. XXXVIII. pag. 104. In welcher Schrift auch andere leges tabellariae aus Münzen erläutert werden, wie auch manche Verfügungen der Röm. Kaiser über Steuern und Abgaben, s. z. B. Nr. 51. 103-105. und dazu Klotz im Auctarium pag. 87.

(25) Ueber die Erfindung der Flöte im Attisch. Museum I. 2. S. 330. „Man fand in der Geschichte des Marsyas ein treffendes Bild des bestraften Uebermuths. Nun ist aber diese ὕβρις das Hauptverbrechen in republikanischen Staaten, und so konnte das Bild ihrer Bestrafung überhaupt Symbol der Gerechtigkeit werden Wegen dieser Beziehung stand daher wahrscheinlich in den meisten Städten auf dem Forum, wo die Gerichte gehalten wurden, eine Gruppe des Apollo und Marsyas. Wir wissen dies aus einer Stelle des Servius zum Virgil; Aeneid. IV. 58, der aber die Kunstallegorie nur halb faßte: Marsyas per civitates in foro positus libertatis indicium est.“ Darauf erinnert B. an die, durch die nächtlichen

Ausschweifungen der Julia, berühmte Marsyasstatue auf dem Forum zu Rom.

(26) Auf den von Midäum in Phrygien Eckh. III. 168., von Ancyra in Galatien III. 177.; auf vielen Münzen Makedoniens II. 61. 72. unter andern auf einer Kaisermünze von Perinthos II. 40.

(27) Freiheit. Aber auch warum sie zur Bezeichnung derselben Idee zuweilen den Bakchus selbst wählten, wie z. B. auf der Münze der Stadt Deultum in Thrakien bei Vaillant Tom. II. pag. 93 wo Bakchus mit dem Thyrsus, mit dem Panther, und mit einem Trinkgefäß erscheint. Auch hatte Laodicea in Syrien, wohin Alexander Severus eine Colonie mit dem Genuß des Jus Italicum verpflanzte (Ulpian Lib. I. de censibus), den Bakchus. Eckhel selbst macht auf diese doppelte Bezeichnungsart derselben Idee aufmerksam III. 20. IV. 58.

Es ist übrigens außer Zweifel, daß auch der eigentliche, bestrafte, Marsyas auf Münzen vorkommt, z. B. auf denen von Kelänä in Phrygien, welche Stadt an dem vom geschundenen Marsyas genannten Flusse lag. Eckh. III p. 139. Zuweilen wird auch, wie man denken kann, ein Localmythus durch den Bakchus auf Münzen verewigt. Ein Beispiel gibt Berytus III. 355. Daß endlich auch der Weinbau häufig durch bakchische Bilder bezeichnet werde, bedarf keiner Beweise. Nun geschah es zuweilen, daß eine

Stadt, die früherhin aus dieser Ursache bakchische Symbole in ihren Münzen führte, in der Römischen Kaiserzeit den Silenus aufnahm, zur Andeutung der Prärogative, die ihr das Jus Italicum coloniarum verlieh. Ein Beispiel gibt Parium in Mysien. Diese Stadt hatte Weinbau, und ward deswegen schon dem Themistokles angewiesen, s. Strabo pag. 879. Alm. auch zeigen schon die Münzen aus den älteren Zeiten ihrer Freiheit den Bakchus mit dem Epheu Eckh. II. 460. Nun verpflanzte höchst wahrscheinlich schon Augustus eine Colonie hierher, die jenes Vorrecht notorisch genossen; daher auf einer Münze des Kaisers Gallienus von dieser Stadt der Silenus mit dem Schlauche sichtbar wird, s. Sestini lettere bei Eckhel II. 462.

(28) Das Trinkgefäß. Absichtlich beschränke ich mich auf diese Bezeichnung, ohngeachtet Bellori es bestimmt einen Kantharos nennt, weil dieser letztere sonst, so weit mir bewußt, z. B. auf dem Agath bei Spanheim zu Julianus pag. 19. und auf einem andern pag. 100. mit Einem Henkel erscheint, unser Gefäß aber zwei dergleichen hat. Eben so wenig möchte ich aber mit Villebrune zu Athenäos XI. 47. blos deswegen die Einheit des Henkels zum beständigen Requisit des Kantharus machen, da weder die Hauptstelle des Athenäos, noch die des Pollux und Suidas etwas darüber bestimmen.

Der Stab scheint mir der an seinem krummen Ende bedeckte Jägerstab (τὸ λαγωβόλον Theocrit. Idyl. IV. 49., lateinisch pedum s. Virgilius Idyll. V. 88. u. daselbst Voß) zu seyn, welcher dem Silenus so wie dem übrigen bakchischen Gefolge eben so wenig fremd ist, als der Kothurn (s. oben) und andere Jagdattribute. Er kommt öfter vor auf Kunstwerken (s. Winkelmann Geschichte der Kunst S. 271. Dresdn. Ausg.; Monumenti I. 9.); auch bei Bakchischen Darstellungen, z. B. in Böttigers u. Meyers archäologischen Heften I. Tafel 4. 5.

(29) Endymion auf einem Sarkophage s. Winkelmann Monumenti II. 30., welches Denkmahl auch Hirt neulich mitgetheilt hat im mythologischen Bilderbuche I. Tafel V. 8. Ariadne s. Böttigers u. Meyers archäol. Hefte I. zu Ende, und Musée Napol. IX. p. 8. Auch bakchische Pflanzen, z. B. der Eppich, dienten beides zum Fest des Dionysos wie zur Todtenfeier.

Das Geschäft des Psychologen.

Ein Versuch.

Die Natur ist in allen ihren Theilen nur eine große Familie, deren Glieder ohne Ausnahme die deutliche Spur ihrer Verwandtschaft und ihrer gemeinschaftlichen Abkunft an sich tragen. Auch die Wissenschaften sollten nur eine große Familie ausmachen. Denn ihnen allen ist ein Ziel gegeben; eine jede einzelne ist nur ein Versuch, jenes zwar Unbekannte und Unendliche, zu dem aber doch der Menschengeist, als zu seiner Heimath, sich unaufhörlich hingezogen fühlt, von irgend einer Seite zu erfassen und darzustellen; jenes Unwandelbare, das aber doch in unzähligen Wechseln und Veränderungen sich offenbart; jenes Höchste, das auch im Niedrigsten noch erscheint und wieder erkannt wird. Und die gemeinschaftliche Mutter der ächten Wissenschaften

ist die Vernunft, von welcher sie alle ihr Leben und ihre Bildung erhalten. Ob aber etwas, das den Namen der Wissenschaft führt, wirklich Wissenschaft sey, hängt nicht ab von dem Stoffe, oder von dem Gegenstande, den sie bearbeitet (obwohl der eine Stoff minder geschickt ist, als der andere), sondern vielmehr von dem Geiste, der die Masse beseelt, und inneres Leben ihr mittheilt. So kann es wohl seyn, daß ein System einer Philosophie eben so wenig eine ächte Wissenschaft ist, als eine Theorie des Handels.

Es ist vorzüglich in unsern Zeiten die Empirie übel mitgenommen worden. Man hat ihr den Zutritt in den heiligen Kreis der Wissenschaften fast ganz versagt, oder ihn ihr doch nur in so fern zugestanden, als sie sich einer Grundlage bediente, welche nicht auf dem Wege der Beobachtung gewonnen worden war. Um dieß mit einigem Fuge thun zu können, läugnete man ihr alles Gute ab, was sich öfter in ihr zeigte, und wodurch allein ihre Bemühungen zur Wissenschaft erhoben werden konnten. Man dachte sich Empirie gleichbedeutend mit schlechter und geistloser Behandlung der für die Beobachtung und Erfahrung gegebenen Dinge, und was einzelne Unwürdige verschuldeten, wurde der unschuldigen Sache zur Last gelegt. Was hingegen einzelne treffliche Männer auf rein empirischem Wege, durch geistvolle Behandlung ihres Stoffes entdeckten und hervorbrachten, die Ideen, welche aus der vielfältigen

[redacted]

Berührung und Reibung des sinnenden Geistes mit dem Objekte seiner Betrachtung sich entwickelten, das Licht, welches diese Ideen um sich her verbreiteten, das alles wurde entweder übersehen, oder auf fremde Rechnung geschrieben. An Beispielen fehlt es nicht.

Unter allen empirischen Wissenschaften aber scheint vorzüglich über der Psychologie ein ungünstiges Schicksal gewaltet zu haben. Sie ist sehr herabgewürdiget worden. Es ist wahr, sie kann sich in ihren Fortschritten bei weitem nicht mit der Chemie, oder der Physik messen. Aber es giebt zwei Punkte, die man bei ihrer Beurtheilung nicht vergessen sollte: erstlich, daß nur einige Decennien vergangen sind, seit sie als Erfahrungswissenschaft entstand, während andere schon mehrere Jahrhunderte bearbeitet wurden; und zweitens, daß das Geschäft des Psychologen manchen Schwierigkeiten unterworfen ist, von denen der Physiker und andere nichts wissen, und nicht gestöhrt werden. Es ergiebt sich hieraus auch, daß man bei der Beurtheilung dieser Erfahrungswissenschaft und bei der Bestimmung ihres Werthes nicht blos das betrachten müsse, was sie bis jetzt geworden ist, sondern auch das, was sie ihrer Natur und ihrem Wesen nach werden kann. Und sollten wissenschaftliche Bemühungen mit einem solchen Gegenstande nicht gedeihen und emporblühen können? Sollte die werdende Wissenschaft des menschlichen Geistes nicht eine kräftige Unterstützung verdienen? —

Das Geschäft des Psychologen zerfällt der Natur der Sache nach in zwei Abtheilungen. Er hat entweder zu beobachten und fremde Beobachtungen zu benutzen, oder er hat das Beobachtete wissenschaftlich zu bearbeiten.

Alle Wissenschaften haben ihr Objekt, mit welchem sie sich beschäftigen. Auch die Psychologie hat es, und wir können die Frage nach ihm vorläufig sogleich dahin entscheiden, daß alle Aeußerungen der geistigen Kraft des Menschen, insofern sie beobachtet werden können, und also der Erfahrung angehören, in ihrem Gebiete liegen. Das ganze menschliche Gemüth also, der ganze menschliche Geist in allen Momenten, in welchen irgend eine seiner Seiten offenbahr wird, in allen seinen Thätigkeiten bis zu den innersten und tiefsten, ist ihr Gegenstand, und alle Erscheinungen des innern Sinnes haben für sie größere oder geringere Wichtigkeit.

Zu dem menschlichen Geiste aber kann der Psycholog auf verschiedenen Wegen kommen. Und er darf keinen vernachlässigen, er muß sie alle kennen und zu würdigen wissen: denn was er auf ihnen findet, ist nicht von gleicher Brauchbarkeit und gleichem Werthe für seine Zwecke.

Alle psychologische Bemühungen aber müssen von dem eignen Geiste ausgehen. — Wir können vieles auswendig lernen, wir können ganze Wissenschaften in

[redacted]

ihren Formeln und Ausdrücken auffassen und auf mannigfaltige Art wiedergeben, und auf diese Weise den Schein eines Verständnisses derselben bei uns selbst sowohl, als bei Andern erzeugen; aber wir *verstehen* — das Wort im ächten Sinne genommen — wir sehen ganz und völlig ein nur das, was wir in uns selbst wieder fanden, oder was wir in uns selbst wieder zu erzeugen vermochten. Wer daher die Figuren der reinen Geometrie nicht in sich selbst nachbilden, auf's neue erschaffen kann, der *versteht* sie nicht. Wer die vielfachen Begebenheiten und Thaten, welche die Geschichte aufstellt, nicht in sich selbst wieder zu erwecken, nachzuleben und nachzuhandeln im Stande ist, der kann wohl alles seinem Gedächtnisse eingeprägt haben, was geschehen ist; aber der Geist der Geschichte ist ihm verborgen, er *versteht* die Geschichte nicht. So ist auch dem Psychologen der fremde Menschengeist nur deutlich, in sofern er sich selbst das, was jenem analog ist, aufzufinden und anzuerkennen weiß. So *versteht* er jenen nur, insofern er sich selbst *versteht*. — Aber es ist auch klar, daß die Beobachtung des eignen Innern vor einer jeden andern große und bedeutende Vorzüge hat. Der Satz: der Mensch kann Andre besser kennen lernen, als sich selbst, kann wohl nur in Hinsicht auf die Täuschungen der Selbstliebe und des Egoismus genommen werden. Dahingegen können die Erscheinungen und Aeußerungen des eignen Geistes zu jeder Zeit, so

oft uns daran liegt, und die Gelegenheit sich bietet, ein Gegenstand der Aufmerksamkeit seyn; wir können sie verfolgen mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, die außer den Grenzen der Selbstbeobachtung nicht möglich sind. Nur durch sie sind jene feinen Schattirungen und Uebergänge, jene oft wunderbaren Vermischungen und Verwandtschaften der geistigen Kräfte, die schon an sich so viel Interesse, und auch für den denkenden Psychologen so vielfache Bedeutung haben, nicht verlohren. Und wenn es im menschlichen Gemüthe einen Punkt giebt, wo jeder Blick sich verliert, wo jede Beobachtung aufhört, wo die Unbegreiflichkeit angeht; so ist doch nur ihr es vergönnt, bis an jenen Punkt vorzudringen, und seine Grenzen zu bestimmen.

Aber es darf auch die Beobachtung Anderer nicht vernachläßigt werden; denn die Ausbeute, welche sie giebt, wird reich und mannichfaltig seyn, so bald sie nur an der Selbstbeobachtung ihre sichere Grundlage nicht entbehrt. Die menschliche Natur ist unerschöpflich an immer neuen Bildungen, so wie die unendliche Weltkraft, aus der sie ihren Ursprung nahm, und von der sie ein Abbild ist.

Es giebt in ihr nichts, was schon da war, und was zu gleicher Zeit ist, hat seinen eignen Charakter, und giebt ein ihm eigenthümliches Wesen zu erkennen. Es ist daher der Umfang und die Ausdehnung der Kenntniß von der menschlichen Natur, welche der

[redacted]

Psycholog durch die Beobachtung Anderer erhält, da sich ihm durch die Selbstbeobachtung vorzüglich die Tiefe derselben eröffnete; und so lange es Menschen geben wird, wird es auch nicht an neuen Seiten und Erscheinungen fehlen, die sich an ihnen zeigen. Es bedarf übrigens keiner Erinnerung, daß auch hier die Beobachtung nicht an der äußern Fläche stehen bleiben darf — denn das Aeußere erhält nur erst durch das Innere seine völlige und richtige Bedeutung — und daß eine Beobachtung, welcher dieser Fehler zur Last fällt, noch schlimmer ist, als gar keine.

Seine Kenntniß des menschlichen Geistes zu erweitern und zu vervollkommnen hat der Psycholog auch noch den Weg der Benutzung dessen, was Andere schon früher über denselben dachten, wußten und aufbewahrten. Es giebt Sammlungen sogenannter psychologischer Materialien, und zwar in nicht geringer Anzahl. Wären nur diese in einem bessern Verhältnisse mit ihrem Werthe! Wir lesen häufig in ihnen eine Menge Erzählungen von Wahnsinnigen und Träumenden, von Nachtwandlern und Gemüthskranken, von Verbrechern und Sonderlingen, mit etwa hinzugefügten Erklärungen des Auffallenden und Ungewöhnlichen. Abgerechnet aber, daß eine jede psychologische Erklärung, der menschlichen Freiheit, oder wenn man lieber will, der menschlichen Willkühr und der Natur der Sache wegen, eben so gut wahr als falsch seyn kann; so kann

doch die Beobachtung der verletzten oder kranken menschlichen Natur blos ein negatives und sehr eingeschränktes Verdienst haben. Der Physiker und der Chemiker nehmen wohl nicht leicht das Schadhafte und Verdorbene zu ihren Versuchen. Man hätte beinahe auf die Vermuthung kommen können, daß die gesunde menschliche Natur in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen Tiefe schon hinlänglich beobachtet, und völlig auf das Reine gebracht worden wäre *. Wir erhalten in diesen Sammlungen auch Theorien einzelner Kräfte des menschlichen Geistes.

Mit diesen verhält es sich auf eine ähnliche Weise. Sie sind mangelhaft und unbestimmt. Sie müssen es seyn. Denn das Einzelne wird nur erkannt in Beziehung auf das Ganze, und erhält nur seine richtige Bedeutung durch das Ganze. Aber die Psychologie ist noch weit davon entfernt, ein Ganzes zu seyn, oder

* Was soll man aber sagen, wenn unter der Rubrik: zur Erfahrungsseelenkunde, hie und da allerlei Anekdoten erzählt werden, wie eine Leidenschaft über die andere den Sieg davon getragen hat, wie ein Mensch durch eine Leidenschaft dahin gebracht wird, daß er alle Besonnenheit verliert, und, etwa aus Eifersucht gegen sein Weib und seinen Freund, ein Verbrechen entdeckt, das sie alle drei begiengen, und dessen Entdeckung ihnen den Tod bringen muß? Und dergleichen mehr. — Die Psychologie wäre etwas sehr schlechtes, wenn sie durch solche Dinge unterstützt und bereichert würde.

mit andern Worten, sie ist noch weit davon entfernt, den menschlichen Geist als ein lebendiges, nicht blos logisches, Ganze dargestellt zu haben. Auch entsteht das Ganze nie aus dem Einzelnen, sondern vielmehr das Einzelne besteht nur durch das Ganze, und nur in ihm. Wir dürfen aber dennoch nicht vergessen, daß auch manches Gute, Brauchbare und Zweckmäßige in jenen Sammlungen vorhanden ist, welches, wenn es gleich mühsam herausgesucht werden muß, doch die Mühe immer belohnen wird.

Vorzüglich müssen die Lehrbücher der Anthropologie und Psychologie dem Psychologen zur Berichtigung und Erweiterung seiner Kenntnisse sehr nützlich seyn; denn sie werden als etwas Ganzes und Durchgeführtes dargeboten. Und es läßt sich in der That nicht läugnen, daß sich manche gründliche Untersuchung und manche helle Ansicht in ihnen findet; einige leisteten sogar für die Zeit, in welcher sie erschienen, sehr viel. Ihr Gutes kann und soll auch noch jezt benutzt werden. Aber es ist in ihnen mehr die Bemühung sichtbar, den gesammelten Stoff in einen logischen Zusammenhang zu bringen, als das Streben, auf dem Wege einer mit Natursinn unternommenen Beobachtung den Geist als organisches Ganze zu erfassen, und auf diese Weise eine deutliche Anschauung seines innern Lebens zu geben. Denn das ist die Hauptsache.

sten und wahrhaftesten Natur. Und wollen wir denn in der Psychologie durch das Einzelne hindurch nicht auch zu der reinen und wahrhaften Natur? *

Auch die Geschichtschreiber, in sofern sie mehr sind, als bloße Erzähler, in sofern sich in ihnen, wie etwa in Thucydides und Tacitus, der Geschichtsforscher, der Philosoph und der Dichter vereinigen, müssen hier erwähnt werden. Auch in ihnen finden sich viele treffende Ansichten über das menschliche Gemüth, und vorzüglich kräftige Blicke in den Charakter merkwürdiger Personen.

Man hat von dem Psychologen verlangt, daß er den menschlichen Geist rein nehmen müsse. Die Forderung ist allerdings nothwendig und gerecht, nur darf sie nicht mißverstanden werden. Der Psycholog

* Es dürfte wohl eine der interessantesten und zugleich zweckmäßigsten Arbeiten für Männer seyn, welche mit der Liebe zur Menschenkunde philologische Kenntnisse verbinden, wenn sie die Dichter der Griechen und zum Theil auch der Römer durchgehen, und ihre Ansichten über die menschliche Natur, wie sie in Gemählden, Schilderungen und Aussprüchen, in Gedanken, Gefühlen und Handlungen erscheinen, herausziehen wollten. Natürlich müßte es mit Unbefangenheit, und ohne den Maaßstab irgend eines Systems geschehen. Aber der Gewinn würde reich ausfallen. — Es könnte dies auch mit den Geschichtschreibern geschehen. Weniger mit den Rednern.

muß bei seinen Untersuchungen alles absondern und ausscheiden, was nicht geistig ist, und nicht vom Geiste herkommt, damit er nichts verwirre oder verwechsele, und wissenschaftlich genau verfahre. Aber er darf keine einseitige und falsche Anwendung davon machen. Er darf nie vergessen, den Geist in seinem vollen Zusammenhange mit dem Körper zu beobachten, damit er auch wirklich einen menschlichen Geist erhält, und nicht in leeres Raisonnement und logische Spitzfindigkeiten verfällt. Denn Geist und Körper sind nicht als zwei besondere Dinge, von denen jedes für sich bestehen könnte, zusammengefügt und bestimmt worden, mit einander das Geschöpf auszumachen, welches man Mensch nennt. Eben so wenig besteht der Mensch aus Körper und Geist, sondern vielmehr Körper und Geist bestehen durch den Menschen. Oder, um es mit andern Worten zu sagen: dieselbe Urkraft, dasselbe Wesen, welches von der einen Seite als Geist erscheint, erscheint von der andern als Körper; dieselbe Urkraft, welche nach einer Richtung hin sich als Geist mit allen seinen Kräften bildete, bildete sich nach der andern hin als Körper, mit allem, was zu ihm gehört. Dieselbe Kraft, welche in der einen Beziehung das Prinzip und der Quell alles geistigen Lebens ist, wird in der andern der Quell des physischen, die Lebenskraft der Physiologen. Daher giebt es keine Grenzlinie zwischen Geist und Körper — es hat sie auch noch Niemand zu

ziehen vermocht — sondern immer nur einen Uebergang. Beide verfließen in einander an allen ihren Punkten. Der Psycholog kann sich also zwar nicht einlassen auf Untersuchungen über physisches Leben, und seine Aeußerungen durch Nerven und Muskeln, oder ähnliche. Noch weniger kann er das geistige Leben aus dem physischen erklären wollen, wie etwa Eindrücke und Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken aus den Nerven des Gehirns: denn dadurch würde nichts erklärt werden; aber er soll auch nie vergessen, den Blick fortwährend auf das zu richten, was in der Wirklichkeit von den Aeußerungen des Geistes nicht getrennt ist, und mit ihnen in ununterbrochenem Parallelismus steht.

Auch im Zusammenhange mit der übrigen Natur sollte der Psycholog den menschlichen Geist beobachten. Nichts steht allein, was existirt. Nach allen Richtungen hin greift alles in unzähligen Uebergängen in einander ein. In einer großen Stufenfolge erhebt sich durch Individuen und Gattungen und Geschlechter, vom Steine bis zum Menschen die Kraft, und veredelt sich, indem sie auch die Materie, welche durch sie ist und besteht, mit sich hinaufzieht und läutert. Alle ihre Modificationen aber und Aufstufungen sind befaßt in der unendlichen und wechsellosen Weltkraft, deren Theile und Ausflüsse sie zugleich sind. Die Absonderung und Vereinzelung der menschlichen Geisteskraft

[redacted]

von der Natur, die völlige Nichtbeachtung der Erscheinungen und Bildungen dieser, wird daher nothwendig Einseitigkeit hervorbringen und auf mangelhafte Resultate führen. Indessen ist die Natur zu sehr als todte Masse betrachtet und zu wenig von ihrer geistigen Seite aufgefaßt worden, als daß die Analogien zwischen ihrer und der Thätigkeit des menschlichen Geistes leicht in die Augen springen konnten. Und doch würde dieser, vermittelst jener Analogien, wenn man sie nur beachtet hätte, leichter verstanden und in seinem wahren Zusammenhange besser erkannt worden seyn, als es so oft der Fall war. Es bedarf indessen keiner Erinnerung, daß die Analogien zwischen dem menschlichen Geiste und der übrigen Natur mit Vorsicht angewendet werden müssen, und daß sie, wenn man sie allein im Auge hätte, nichts deutlich machen und nichts bestimmen würden. Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß das Denken einem chemischen Prozesse entspricht, und daß das Gefühl dem menschlichen Geiste gerade das ist, was die Wärme der Natur. Aber nun sagen: Denken ist chemisches Zersetzen, und Gefühl ist Erwärmung, und dabei stehen bleiben, oder doch nur dasselbe mit andern Worten wiederholen, dies würde sehr wenig gethan seyn. Denn gerade was der menschlichen Natur im Denken und Fühlen wesentlich ist, was hierin ihre individuelle Art zu verfahren, ihren Charakter ausmacht, wodurch sie sich von allem übrigen

unterscheidet, würde dabei gar nicht in Betracht kommen und auch nicht eingesehen werden können. Dies benimmt aber dem Psychologen gar nichts von der Nothwendigkeit, die Resultate der Naturwissenschaften, wenn sie mit Geist und Geschicklichkeit betrieben wurden, zu benutzen und ihre leitenden Winke nie aus den Augen zu verlieren. Muß es doch dahin kommen, daß auch die Psychologie Naturwissenschaft, Naturlehre des menschlichen Geistes wird, so weit sie auch noch von dieser Aufgabe entfernt seyn mag. Und überdies liegt auch das menschliche Gemüth dem beobachtenden Blicke nicht so offen da, und läßt sich nicht so willkührlich in die verschiedensten Lagen versetzen, wie die Objekte der andern Naturwissenschaften. Die Freunde dieser können experimentiren; der Psycholog kann es nicht. Der menschliche Geist läßt sich nicht handhaben etwa wie ein Krystall, den man in viele Stücken zerschlägt, um den Durchgang der Blätter zu sehen, oder den man chemisch auflößt, um seine Bestandtheile zu erhalten. Er läßt sich nicht, wie es der Zweck des Experiments verlangen mag, bald verflüchtigen, bald niederschlagen, bald zerstöhren, bald in eine neue Gestalt umwandeln. Der Psycholog kann nur in einem hohen Grade aufmerksam und zu jeder Zeit aufgelegt seyn, die verschiedenen Lagen, Zustände und Verfassungen des Gemüthes, wann und wie sie sich darbieten, in sich und in anderen mit Vorbedacht und Besonnenheit zu benutzen.

Deswegen darf er um so weniger vergessen, daß die Versuche in den übrigen Wissenschaften der Natur ihn manchen überraschenden und tiefen Blick in ihr Wesen thun lassen, und ihm so auch für den menschlichen Geist manche neue Aussicht eröffnen und manches Dunkle erhellen.

Schon aus dem bisher Gesagten wird es nicht verborgen geblieben seyn, von welcher Art und Beschaffenheit die Beobachtung und die Erfahrung des Psychologen seyn müssen. Die Psychologie hat in diesen Zeiten erkannt, daß ihre sichere Grundlage in der Erfahrung zu suchen sey. Sie hat sich losgemacht von dem oft leeren und immer unfruchtbaren Raisonnement früherer Zeiten über die menschliche Seele, über ihre Einfachheit, ihre Verbindung mit dem Körper, ihre Verrichtungen, oder gar ihre Unsterblichkeit. Sie hat eingesehen, daß nur in einer gesunden und hellen Beobachtung ihr Heil zu finden sey, und hat ernstlich und standhaft über eine solche Beobachtung gehalten. Was bis jetzt Gutes an ihr ist, verdankt sie diesem Grundsatze. Möge sie ihn nie verläugnen! Möge die Beobachtung nie aufhören der Boden zu seyn, in welchem sie gedeiht. So nothwendig und vortheilhaft aber ihr dies seyn wird, so würde sie doch auch wieder ihr Wesen ganz verkennen, wenn sie ihre Erfahrung eine blos handgreifliche bleiben, und ihre Beobachtung nicht über das hinausgehen lassen wollte, was das Auge gerade

sieht und das Ohr hört. Die Beobachtung giebt den Stoff. Was aus diesem wird, ist Sache des Menschen. Bleibe er nun todt und als rohe Masse liegen, oder errege er lichte, kräftige Ideen und sey der Keim eines herrlichen Lebens. Das Ordnen des Stoffes in gewisse Fächer, das Absondern des Verschiedenartigen, die Gewinnung eines logischen Ganzen thut es hier nicht. Dadurch wird das Leben nicht gewonnen. Und der Verstand trägt nur zu gern die Gesetze und die Natur seines eignen Denkens auf die fremden Objekte über. Soll aus dem Stoffe etwas werden, soll er Brauchbarkeit erhalten für die Zwecke der Wissenschaft; so muß der Mensch die leisen Winke und Fingerzeige desselben auffassen und verstehen können, und ihm entgegen kommen mit dem eignen innern Geiste. Man ist sogar so weit gegangen, nicht nur alle Schlüsse über das Beobachtete, sondern auch das, was oft nur allein in dem eignen Innern wahrgenommen werden kann, aus der Psychologie zu verbannen. Und doch war es unmöglich, in der Ausübung genau zu befolgen, was in einer solchen Theorie festgesetzt wurde. Gewiß sind auch solche Maximen, die sich unglücklicher Weise in die Theorie der Beobachtungskunst einschlichen, größtentheils die Ursache, daß noch so wenig Untersuchungen angestellt worden sind über das Wesen des menschlichen Geistes, insofern es aus den verschiedenen Erscheinungen und Aeußerungen desselben erkannt werden kann, und daß

das Bessere der menschlichen Natur, ihre Freiheit und ihre Tendenz nach dem Höhern, ihre Richtung nach dem Idealen bisher in den Psychologien fast gar nicht beachtet wurde. Und doch sind gerade diese Kräfte ihr Eigenthümlichstes. Man erhält also nicht einmal einen wahrhaft menschlichen Geist ohne den Hinblick auf diese Anlagen für das Göttliche und ihre Entwickelung mit dem übrigen Geiste. — Aber sie sind kein Gegenstand der Erfahrung? — Das ist eben die vorgefaßte sonderbare Meinung. Wer hat das Streben nach dem Höchsten (es ist hier nicht die Rede von Religion und Tugend allein, auch das Wahre gehört hieher, so wie das Schöne; sie haben eine gemeinschaftliche Quelle) nicht schon in sich selbst wahrgenommen, in sich selbst erfahren? Wer nicht zuweilen in seiner Befriedigung den herrlichsten Genuß gefunden? — Aber es läßt sich doch nicht an allen Menschen bemerken, es scheint doch, als wenn es nicht ein Eigenthum aller wäre. — Wer kann irgend einem Menschen die Anlage dazu absprechen? Und wer fand diese nicht schon in manchem Trefflichen zur starken Kraft entwickelt? Die aufgehaltene und unterdrückte Entwickelung ist ein Mangel, eine Krankheit (denn der Gesunde fühlt auch alle Bedürfnisse, die der Natur zukommen), welche der menschlichen Natur selbst nicht zur Last gelegt werden kann. — Beinahe noch ängstlicher, als von der Anlage für das Uebersinnliche, hat man in der Psychologie ver-

mieden, von der Freiheit zu sprechen. Kaum daß man sie sich zu erwähnen getraute, um nur zu sagen, daß man nicht von ihr sprechen könne. Sie ist vollends kein Gegenstand der Erfahrung, heißt es; von ihr giebt es nirgends eine äußere Erscheinung. Wären wir auch geneigt, dies leztere zuzugeben, so würde uns doch, wenn wir die Freiheit überhaupt nicht auf die moralische Freiheit der Kantischen Schule beschränken, überall die Willkühr daran verhindern, die auch in dem gemeinsten Leben sich so oft der Beobachtung darbietet. Es ist nicht zu läugnen, daß der Mensch häufig blos von seinen Neigungen und Leidenschaften getrieben wird. Aber er folgt doch nicht immer der stärkern und heftigern. Und er würde dies müssen, wenn er keine Willkühr hätte. Wer sahe wohl nicht schon Menschen im erregten Affekte sich plötzlich mäßigen, und das thun, was der Affekt nicht wollte? Woher die Möglichkeit dieser Selbstbeherrschung ohne Willkühr? Und so ließen sich noch eine Menge ähnlicher Beispiele anführen. Man wende nicht ein, daß das Daseyn dieser freien Wahl nicht beobachtet, sondern nur erschlossen sey. Es ist gerade eben so erschlossen, als das Daseyn aller Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes, die wir auch nur in ihren Wirkungen erkennen. Wir haben aber schon im Vorhergehenden gesehen, daß die psychologischen Erfahrungen sich bei weitem nicht auf die äußern Erscheinungen fremder Individuen einschränken

[redacted]

lassen, und daß der Beobachter mit seinem Blicke auch in das eigne Innere dringen muß. Und in dem Innern kann sich der Mensch ohne die Freiheit nicht einmal wirklich fühlen; da spürt er sie gewiß, in welcher der verschiedenen Bedeutungen wir sie auch nehmen mögen, wenn er nur einigermaßen in Stunden der ruhigen Beschauung sich selbst mit sich selbst bekannt gemacht hat. Und dann wird auch das innere Bewußtseyn von ihr sicher und unveränderlich seyn. Der Psycholog, welchem es nicht genug ist, hie und da einige Aeußerungen und Begebenheiten aus dem Leben und Treiben der Menschen oberflächlich zusammenzuraffen und so gut es gehn will, zu ordnen, dem es vielmehr Bedürfniß wurde, tiefer und immer tiefer einzudringen in das Wesen des geistigen Lebens, und, wenn dies anders vergönnt ist, eine völlig deutliche und befriedigende Einsicht in dasselbe zu erhalten; — ein solcher Forscher wird in jedem Augenblicke auf die Freiheit stoßen, sie überall finden, immer auf sie zurückkommen und mit Gewalt sie entfernen müssen, wenn er den Grundsatz hat, daß sie ihn nichts angehen dürfe. Und was ist denn nun der Mensch ohne Freiheit, durch welche er dem zwingenden Einflusse der sinnlichen Dinge entnommen ist, und ohne Streben nach dem Höhern, durch welches er sich das Bürgerrecht für eine sinnliche Welt erwirbt?

Man fürchte nicht, daß mit der Richtung des

menschlichen Gemüthes nach dem Nichtsinnlichen und Höhern, und mit der Freiheit, wenn man sie berücksichtigte, eine Verwirrung und Vermischung der Psychologie mit andern Wissenschaften, und vorzüglich mit der Moral und der theoretischen Philosophie (Wissenschaft der Tugend, Wissenschaft der Wahrheit) einreissen würden. Ohne allen Zweifel ist die Trennung der Wissenschaften, und die Bestimmung ihres eigenthümlichen wahren Gebietes, innerhalb welchem sie angebaut werden sollen, für sie selbst so vortheilhaft, ja so nothwendig, daß ein jeder, dem es bei seinen Bemühungen und Forschungen ohne fremde Zwecke nur um ihre Bereicherung und ihr Wachsthum zu thun ist, mit Eifer und Festigkeit über diesem Gewinne unserer Zeiten wachen wird. Mit Recht also behandeln wir nicht mehr in der Moral auch die Psychologie oder die Anthropologie, und mischen in diese nicht mehr allerlei Vorschriften zu einem tugendhaften Leben. Aber die Nachweisung der Kräfte des Gemüthes, welche die Quelle alles Höhern und aller Würde des Menschen sind, giebt noch keine Wissenschaft der Tugend, noch keine Wissenschaft der Wahrheit; ist auch gar nicht aus ihnen entlehnt, sondern gehört der Wissenschaft des menschlichen Gemüthes eigenthümlich und allein. So gewiß aber die Objekte der Wissenschaften unter einander verwandt sind, in wechselseitigem Bezuge stehen, und mannichfaltig in einander eingreifen, eben so ge-

[redacted]

wiß müssen dies auch die Wissenschaften, ohne jedoch ihre Individualität aufzugeben. — Um also mit Fug und Recht die Lehre von der Freiheit und von der Anlage für das Höhere aus der Psychologie zu verbannen, müßte man entweder, was auf dem Standpunkte des bloßen Raisonnements und des Skeptizismus gar keine Kunst ist, der menschlichen Natur jene göttlichen Geschenke abläugnen, oder die psychologischen Untersuchungen auf eine äußere, jedes tiefere Eindringen verschmähende Beobachtung beschränken, oder auch behaupten, daß die Psychologie nicht die ganze geistige Natur des Menschen umfassen solle. Wäre man dieser Behauptung geneigt, so könnte man etwa die Anthropologie als die Wissenschaft festsetzen wollen, in welcher jene Lehren ihre Stelle erhielten. Sehen wir auf die eigentliche Bedeutung beider Worte, ohne uns darauf einzulassen, was für verschiedene Dinge man sich schon unter ihnen gedacht hat; so ist die Anthropologie die Lehre von der Natur des Menschen überhaupt, die Psychologie aber die Lehre von der geistigen Natur des Menschen. Mag man nun die Anthropologie von der Seite fassen, von welcher man will, so bleibt doch so viel gewiß, daß Freiheit und Vernunft (Kraft des Höhern überhaupt) das innerste Wesen der geistigen Natur des Menschen sind; daß sie von ihr eben so wenig getrennt werden können, als von der Natur des Menschen überhaupt, und daß

also auch die Psychologie ihre Grenzen, so wie ihre Eigenthümlichkeit ganz verkennt, wenn sie sie nicht beachtet.

Es ist übrigens klar, daß das Geschäft des Psychologen nicht gerade zu den leichten gerechnet werden kann. Fast aber sollte man das nicht meinen; denn es scheint, als wenn Jeder, dem sonst überall der Zugang verschlossen ist, dennoch sich getraue, in der Psychologie mit Erfolg zu arbeiten. Den Männern aber, welche seit ein paar Jahrzehenden mit Liebe und Talent, an dieser Wissenschaft des menschlichen Geistes zu bauen anfiengen, können wir, wenn sie auch — was keinem unter den Menschen möglich ist — nicht so gleich das Vollendete lieferten, unsern Dank nicht versagen für ihre Bemühungen in einer Wissenschaft, deren Schwierigkeiten, so bald sie von dem wahren Gesichtspunkte aus gefaßt wird, wenigstens nicht geringer sind, als die aller andern, wir mögen nun auf den Gegenstand sehen, oder auf seine Bearbeiter.

Es gab Zeiten, in welchen den Wissenschaften nur ein Werth zugestanden wurde, in sofern sie Einfluß auf das gemeine Leben hatten, und dem Staate Nuzzen brachten. Je größer dieser Einfluß und Nutzen einer Wissenschaft war, desto höher wurde sie selbst gehalten, und desto mehr die Beschäftigung mit ihr empfohlen. Einen andern Maaßstab wollte man nicht.

[redacted]

Da wurde das Studium der klassischen Werke der alten Völker gering geachtet und vernachläßigt, denn man konnte für die Oekonomie und die Industrie wenig aus ihnen lernen. Die Religions- und die Tugendlehre wurden nur für Mittel gehalten, gute und fleißige Bürger zu bilden. Die Physik und die Mathematik sollten nur deswegen getrieben werden, weil sie allerlei Mittel zur Beförderung der Bequemlichkeiten des Lebens und der nützlichen Künste an die Hand geben konnten. Und da man einmal von dem Grundsatze des Nutzens ausgieng, so wurde es nie versäumt, alles hervorzusuchen, was nur von dem vortheilhaften Einfluß einer Wissenschaft aufzufinden war, um es ihr als Empfehlung mit auf den Weg zu geben. Die Stimme Einzelner, welche den eigenthümlichen Werth der wissenschaftlichen Bemühungen retten wollten, wurde überschrieen, und nicht gehört. Bis endlich ein besserer Geist sich wieder regte, und eine größere Anzahl der Menschen einsahe und erkannte, daß es ein höheres Leben gebe, als das gemeine; daß dieses nur die Bedingung des höhern seyn solle, so wie überall ein Niederes die Bedingung eines Höhern ist, und daß das Leben für Wahrheit und Religion und Tugend die höchste Bestimmung des Menschen umfasse. Da wurde auch den wissentschaftlichen Bemühungen, als solchen, der Werth wiedergegeben, der ihnen gebührt als Bemühungen für das Reich der Wahrheit. — So gewiß

sie aber diesen ihren Werth, als ihnen eigenthümlich und zu ihrem Wesen gehörig, behaupten, so sonderbar würde doch der Grundsatz seyn, daß sie keinen Einfluß hätten, oder auch, daß sie keinen haben dürften. Wenn der Einfluß der wissenschaftlichen Bemühungen, den man getrost, hätte das Wort nicht eine schlimme Bedeutung bekommen, Nutzen nennen könnte, nicht ihr höchster Zweck, auch überhaupt nicht ihr Zweck seyn kann, und nicht seyn soll; so wird er doch ihre Folge, ja ihre nothwendige Folge seyn. Jede Wissenschaft — auch die Mathematik und die Philosophie — greift von selbst ein in das Leben und in die Verhältnisse der Menschen; und sie würde eingreifen, selbst wenn man sie daran verhindern wollte. Eben so giebt es keine Kraft, welche nicht wirkte, und eben so hat jede Wissenschaft ihren Einfluß oder ihren Nutzen, man müßte denn das Wort: Nutzen, beschränken auf Zweckdienlichkeit für gemeine Dinge.

Man könnte auch der Psychologie allerlei fremde Zwecke unterschieben. Sie könnte der Menschenkenntniß, was man auch darunter verstehen mag, entweder Grundlage, oder Beförderungs- und Erleichterungsmittel seyn. Sie könnte der Moral, vorzüglich der angewandten, allerlei Regeln zur Beherrschung der Leidenschaften, und manche Aufschlüsse über die Verwandtschaften der Kräfte des Gemüthes, und ihre Uebergänge mittheilen. Sie könnte dem Theologen zur Führung

seines Amtes als Prediger, dem Rechtsgelehrten bei den Vertheidigungen und den Verhören der Verbrecher, dem Arzte bei dem Einflusse des Gemüthes auf den kranken Körper, und bei der Heilung der Wahnsinnigen sehr nützlich seyn. Sie könnte dazu dienen, die sonderbaren und ungewöhnlichen Erscheinungen am menschlichen Gemüthe zu erklären, so wie sie auch lehren könnte, die Menschen auf die beste Weise nach den eignen Absichten und Planen zu leiten und zu gebrauchen. Dies alles und noch manches andere könnte man anführen, um der Psychologie einen größern Werth und einen größern Einfluß zu verschaffen. Und man hat es bei ihr wohl mehr, als sonst versucht. — Es ist klar, daß die Psychologie mannichfaltig eingreift in die Wissenschaften und in das Leben, und daß, jemehr sie ächte Naturlehre des menschlichen Geistes geworden seyn wird, auch in demselben Verhältnisse dieses Eingreifen an Kraft und Wahrheit gewinnen, und das Band zwischen ihnen immer inniger und fester werden muß. Dieser Einfluß der Psychologie aber auf das Leben, so wie auf die Wissenschaften, läßt sich eben so wenig als der Zweck ihres Daseyns bestimmen, als sich behaupten läßt, daß der menschliche Geist der Dinge wegen da sey, die ihn umgeben, und daß diese den Zweck seines Daseyns enthielten.

Es ist ein nothwendiges, und in seinem Wesen gegründetes Bedürfniß des menschli-

chen Geistes, daß er sich wissenschaftlich bemühe, und als denkender Geist bearbeite, was die Natur um ihn her ausbreitete, und seinen Blicken eröffnete. Er kann sich davon nicht losreißen, er kann es muthwillig nicht vernachlässigen, ohne zugleich sein Höchstes aufzugeben und sich selbst zu entwürdigen. Mit diesem Bedürfniß reinwissenschaftlicher Bemühungen verschmilzt zu einem Ganzen und durchdringt sich wechselseitig das Interesse an der Natur in allen ihren Gestaltungen. Niemand wird es der Natur abläugnen, daß sie ein reines Interesse für sich erregen könne. Ist sie doch die Erscheinung der unendlichen Urkraft, Werk und Bild des ewigen Weltgeistes, der nur in seinem Werke und Bilde erkannt wird. Offenbart sich doch in jedem ihrer Zweige und ihrer Kinder das Eine, welches, obgleich unnennbar und unendlich, dennoch dem redlich strebenden Geiste sich nicht völlig entzieht. Und so erzeugt sich das oft geläugnete Phänomen, daß auch Erfahrungswissenschaften, deren Object die Natur ist, um ihrer selbst willen, und ohne fremde Zwecke getrieben werden können. — Es ist also in dem Psychologen das Streben nach Wissenschaft mit dem Interesse an der geistigen Natur des Menschen zur Einheit geworden. Dieses sein Streben will er befriedigen, und seine Wissenschaft, die Psychologie, indem sie sich eine Stelle unter den übrigen zu erwerben versucht, will weiter nichts, als seyn und

werden (sich vollenden). Daher ist es nothwendig einzusehen, daß Folge und Wirkung einer Wissenschaft ganz verschieden ist von ihrem sowohl, als von dem Zwecke ihres Bearbeiters, und daß Folge und Zweck nie verwechselt werden dürfen. Der Zweck ist immer nur einer. Seyn und Werden, worin er begriffen ist, sind nothwendige Gegensätze, die nur in. und durch einander sind. Es giebt kein Seyn ohne Werden, und kein Werden ohne Seyn. Der Folgen und Wirkungen aber können unzählig viele entstehen. Wollte nun dennoch der Psycholog sich bei seinen Bemühungen durch allerlei fremde Rücksichten leiten lassen, und etwa für den Moralisten, oder den Seelenarzt, oder den Geschäftsmann, und Andre mehr arbeiten; so würde er dadurch in jedem Falle auf Abwege gerathen, die entweder größer oder geringer seyn könnten. Indessen müßten sie immer in einem gleichen Verhältnisse stehen mit den mehr oder weniger heterogenen Absichten, die dem reinen psychologischen Interesse beigemischt wurden. Und daher würde der Psycholog, wenn er für ein fremdes Interesse arbeiten wollte, das eigenthümliche Wesen seines Geschäftes ganz verkennen. Dieses aber besteht nur darin, daß durch wissenschaftliches Bearbeiten der Beobachtungen eine wahre und angemessene Darstellung

des menschlichen Geistes, als eines organischen Ganzen gegeben werde. Dies ist der Kreis, in welchem sich alle psychologischen Bemühungen bewegen, und zugleich die Aufgabe, die sie zu lösen haben. Alles übrige, was der Natur der Sache nach, als Folge und Wirkung, von ihnen gefordert werden darf, wird und muß sich aus diesem ihrem Wesen von selbst ergeben. — Hier ist es nun nicht genug, die Thatsachen aufzufassen, zu sondern, und das ihnen Gemeinsame zu empirischen Grundsätzen zu machen. Auch könnte das wissenschaftliche Verfahren leicht verwechselt werden mit dem logischen. Der logischen Ordnung verdankte noch nie eine Wissenschaft ihren Ursprung. Sie darf indessen nicht fehlen, darf aber nicht aus ihren Grenzen heraustreten. Denn so gewiß der Verstand in dem menschlichen Gemüthe nicht das Höchste ist, und eine untergeordnete Rolle spielen soll; eben so gewiß muß auch sein Produkt, die logische Ordnung, in ihren Schranken sich halten. Aber nur der ganze menschliche Geist, mit Trieb und Sinn, bildet an der Wissenschaft, und diese entsteht nur durch das vereinte und naturgemäße Wirken aller Kräfte, welches an der Vernunft seinen Mittelpunkt hat. Und indem die ächte wissenschaftliche Bearbeitung eines durch die Erfahrung gegebenen Stoffes immer nur von dem harmonischen Wirken eines organischen Ganzen aus-

[redacted]

geht; so zeigt sie sich auch immer nur als eine lebendige organische Bildung *. Sie hat daher jederzeit ihr construirendes Prinzip, das Prinzip, aus welchem sich alles bildet, in welches, als seinen Mittelpunkt, alles zurückkehrt, und durch welches erst wahre und lebendige Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung kommt. Nennen wir dieses Prinzip, wie wir wollen, nennen wir es sogar, von dem empirischen Standpunkte aus, Hypothese — wenn wir dies ziemlich verrufene Wort nur in seinem ursprünglichen guten Sinne nehmen — es bleibt immer nothwendig, und immer dasselbe. Bei seinen Beobachtungen und Forschungen darf der selbstthätige Psycholog dieses Prinzip nicht voraussetzen, noch weniger darf er darauf ausgehen, ein neues erfinden zu wollen, er darf überhaupt gar nichts erfinden wollen; es muß sich ihm vielmehr aus der vielfachen und allseitigen Betrachtung seines Objektes, des menschlichen Geistes, und seiner Erfahrungen über ihn selbst ergeben, und sonach ein Produkt der Betrachtung und Erfahrung seyn. Bevor er dies Prinzip gefunden hat, ist an kein wissen-

* Vergebens würde es seyn, die wissenschaftliche Bearbeitung in Regeln fassen und diese mittheilen zu wollen. Die Regeln erstrecken sich schlechthin nie weiter, als auf das Mechanische, und sie ist ein Werk des freien Geistes.

schaftliches Bearbeiten zu denken. Die Erfahrung und die Natur werden ihm die Fingerzeige dazu geben *; nur muß er sie zu benutzen verstehen. Hat er es nun mit Klarheit erkannt, so wird er, gleich wie das Prinzip selbst den menschlichen Geist gestaltet, so auch aus ihm die Wissenschaft hervorgehen lassen, damit diese ein treues Bild von jenem sey. Immer bleibt auch bei einer solchen Behandlung die Psychologie Erfahrungswissenschaft, nie aber kann sie ohne iasche Wissenschaft werden, so lange Wissenschaft mehr ist, als ein geordneter Haufe von Erfahrungen. – Nothwendig aber wird das Prinzip nur unter dem allgemeinen Gegensatze erscheinen, dem alle Dinge unterworfen und durch den sie alle verschieden sind. Seine Einheit macht das Ganze aus. Er selbst aber ist kein logischer, sondern hat Realität. Man hat ihn mit positiv und negativ bezeichnet. Wie man auch den Gegensatz, dessen Einheit den menschlichen Geist giebt, nennen mag, er bleibt immer nothwendig und bleibt immer wirklich. Er läßt sich, wie bei allem, was Geist ist, wieder von einer doppelten Seite betrachten, ein

* Zweifelt man an der Möglichkeit einer solchen Behandlung der Erfahrung und der Natur; so sehe man, was einem Ritter, einem Sömmerring und andern Männern der Art die Erfahrung ist.

weder als zu gleicher Zeit bestehend (im Seyn, nicht aber raumerfüllend), oder in der Zeit auf einander folgend (im Werden). An völlig bezeichnenden Worten fehlt es hier noch. Vielleicht wäre das Positive des Gegensatzes, in sofern er zu gleicher Zeit ist, durch Trieb, und das Negative durch Sinn (nicht die sogenannte Spontaneität und Receptivität); in sofern er aber in der Zeit auf einander folgt, und so den Kreis des Lebens und der Entwickelung ausmacht, das Positive durch extensives Leben, und das Negative durch intensives Leben zu bestimmen. Trieb und Sinn wiederholen sich in den beiden Geschlechtern (nicht blos physisch, sondern auch psychisch genommen); extensives und intensives Leben aber in dem, was die gemeine Sprache, als etwas gemein aufgefaßtes, Temperament genannt hat. — * Wie nun aus Trieb und Sinn, vermittelst ihres Verhältnisses zur Außenwelt, und der Wechselwirkung mit ihr — zu ihr aber gehört alles, was nicht das Individuum ist — sich nach und nach die verschiedenen Thätigkeiten herausbilden, wie nach und nach Eindrücke, Vorstellungen und Begriffe, Bestrebungen und Neigungen, Gefühl, u. s. w. sich entwickeln, und nach welchen Gesetzen sie bestehen; wie

---

* Dies weiter auszuführen, ist hier nicht der Ort. Es gehört für die Wissenschaft selbst.

ferner in der Extensivität und Intensivität des Lebens der Geist sich äußert, und welchen Veränderungen seine Thätigkeit unterworfen ist; davon muß die Wissenschaft eine treue Darstellung geben. Sie muß den menschlichen Geist sich gestalten und ausbreiten, sie muß ihn den Kreis seines Lebens anfangen und vollenden lassen.

Versuch einer Griechen-Symmetrie des menschlichen Angesichts.*

Es ist glaublich, daß die griechischen Künstler, nach Art der ägyptischen, so wie die größeren Verhältnisse, also auch die kleineren durch genau bestimmte Regeln festgesetzt gehabt, und daß in jedem Alter und Stande die Maße der Längen sowohl als der Breiten, wie die Umkreise, genau bestimmt gewesen, welches alles in den Schriften der alten Künstler, die von der Symmetrie handelten, wird gelehrt worden seyn. Diese genaue Bestimmung ist zugleich der Grund von dem ähnlichen System der Kunst, welches sich auch in den mittelmäßigen Figuren der Alten findet. Denn ungeachtet der Verschiedenheit in der Art der Ausarbeitung, scheinen die alten Werke dennoch wie in Einer Schule gearbeitet zu seyn, und man sieht in der Zeichnung der alten Bildhauer, von dem größten bis auf die geringern, ebendieselben allgemeinen Grundsätze.

Winkelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums I. Theil 4tes Kapitel, 2tes Stück. Von dem Wesentlichen der Kunst.

Die wichtigste Kunst in allem zu Bildenden, die Probwaage alles Schönen und die Kunst in der Kunst, ist diejenige der Anordnung; denn sie umfaßt den Begriff

* Anmerk. der Herausgeb. Wir erfüllen durch Bekanntmachung dieser Abhandlung einen Wunsch von Göthe, der über dieselbe das hier unten folgende Urtheil ausgesprochen,

der jedesmaligen Hauptform, und bestimmt die Wahl der Grundverhältnisse, von der Idee eines übereinstimmenden Ganzen geleitet, ohne deren wohlverstandenes

---

und glauben den Kunstfreunden somit einen angenehmen Dienst zu erweisen, zumal es dem Verfasser gefallen hat, seine Arbeit zum Zweck dieser öffentlichen Mittheilung durch einige Zusätze zu bereichern, und zugleich 6 Kupfertafeln beigefügt worden nach Zeichnungen, welche, zur Zufriedenheit des Verfassers, von Gipsabgüssen in der Kurfürstlichen Sammlung zu Mannheim copirt sind.

Jen. Allg. Lit. Z. 1805. erstes Programm S. X.

Versuch einer Griechen-Symmetrie des menschlichen Angesichts.

„Von Herrn Johann Päster in Mannheim, eine recht gute Abhandlung. Dem Verfasser ist es ernst und aufrichtig um Erforschung der Maßverhältnisse zu thun, welche bei den Werken der Alten befolgt worden sind. Allerdings würde einem großen dringenden Bedürfniß abgeholfen werden, wenn unsere Künstler über diesen Punkt sichere Regeln erhielten, genügender als diejenigen, die sie gegenwärtig meistens befolgen; und so müssen wir wünschen, daß Hrn. Pästers Schrift bald von einer guten Buchhandlung verlegt, im Publikum erscheine. Alsdann fände sich wohl eine Gelegenheit, uns deutlicher, als hier geschehen kann, über den Inhalt derselben zu verbreiten, und eigene an antiken Werken angestellte Beobachtungen hinzuzufügen.“

[redacted]

Richtmaß alles Bildewerk nur eine künstliche Unordnung, nur eine verdeckte Verirrung und gleißende Unwissenheit darstellet.

Hauptsächlich in der Bildung eines Menschenkopfes und dessen Angesichtstheile ist die Wahl der Grundverhältnisse von großem Belange, und die Idee dieses einfachen Ganzen, wohl oder übel gefaßt, ist fähig, ihr Gepräge in jedes Kunstgebäude zu verpflanzen, und ihren Charakter jedem Bildungsstoffe einzuflößen.

Es ist eine ernste, sehr schwierige Angelegenheit, um Berichtigung des Bildesinnes, und zur Aufnahme und Erweiterung der Kunst erstes Bedürfniß, allgemeine Wohlmaße zu bestimmen, oder eine allgemeine Symmetrie auf unumstößliche Gründe zu festigen. Sehr schwer hält es, das Gefallenswürdige im Gefallenden richtig auszuscheiden; sehr schwer, über das Mehr und Weniger, was unsern Beifall lenket, das zweifelnde „Warum?" zu lösen; sehr schwer, das Bessere zu erspähen, und dessen Angabe mit allgemein einleuchtender Evidenz zu belegen.

Wie manchen Widerspruch befuhren nicht die Vertheidiger und die Nachfolger der Antike; welch eine Vielfältigkeit theils übelgewählter, theils mißverstandener Naturform, gedieh nicht in verschiedenen Zeitaltern unter verschiedenen Völkern, zu einer stets besser wählenden und feiner fühlenden Moderne; und wie

Wenige sind noch heut zu Tage, welche der Griechen Bahn betreten, und mit Erfolge betreten.

Den Begriff des Ganzen entachtend und der Gesetze desselben unkundig, ergab sich nothwendig, daß man die Natur des Schönen, welche keineswegs ein Spiel zufälliger Erscheinung ist, verfehlte, und in Scheinordnung, Kleinheit und Mißharmonie verfiel.

Gewiß ist dem Mangel eines gründlichen Lehrbuchs über Symmetrie die Entartung des Geschmacks und der Verfall des Schönen großentheils beyzumessen, indem gleichsam eine lang gewürdigte Tradition gemeinüblicher Anleitung zum Zeichnen und Bilden, in neueren Zeiten solche Berichte über das Ganze und Einzelne des menschlichen Körpers ertheilte, und solche Muster auserlesener Wohlform darlegte, welche Wahrheit und Natur vielmehr zu verdrängen, als das Schöne unter dem Wahren beobachten, bearbeiten und irgend erheben zu lehren, fähig sind.

Wenn der große Raphael zu beklagen Ursache fand, die Reinheit und Einfalt griechischer Formen der Baukunst nicht ausfinden zu können, und selbst das Licht, welches Vitruv hinterließ, für unzulänglich erklärte; so könnten wir mit Recht uns über die Unzulänglichkeit symmetrischer Lehrbücher beklagen, welche von allgemeiner Baukunst des menschlichen Körpers zur öffentlichen Grundlage gelangten, und über das Unlicht des Lichtes, welches sie verbreiten.

[redacted]

In der Zeichnung des Menschenangesichtes, und in den, in Lehrbüchern angegebenen, Verhältnissen und Maßen desselben, ist jene Schwäche und Verkehrtheit symmetrischer Regeln sichtbar, und es ist kein Grund vorhanden zur Begünstigung eines reinen Sinnes für's Schöne dieser Art, wie solches aus der Schule weniger neuerer Muster gleichwohl hervorging. Ein so beschränktes, aber vielumfassendes Ganze hat man, wie es scheint, zu gering geachtet, um über dessen Züge und Verhältnisse nachzudenken, und sich mit einer Uebereinkunft auf gefällige Messung hin, statt Symmetrie, genüget. Man überzeugte sich nicht, wie viele Symmetrie nur das Menschenangesicht verlange, um für den ganzen Körper zugleich dasselbe Wohlmaß zu besitzen.

Gesetzt nun auch, daß jene zufällige Messung nur mit der gemeinen Natur oder mit demjenigen, was insgemein für schön gilt, noch zusammentreffe, wiewohl solches der Fall nicht einmal ist; so kann das Schöne so wenig von der Laune und dem Wechsel gemeiner Meinung und Gestaltung abhängig seyn, daß vielmehr solches nach sorgfältigem Beobachten und Vergleichen, und nach gereinigten allgemeinen Begriffen allererst zu bestimmen und zu beurtheilen ist.

Eine falsche Symmetrie ist eine falsche Logik des Schönen, von nicht minder verderblichem Einflusse und Erfolge; denn sie gründet und nähret, was dem Gebiete der Kunst, was der Schätzung des Schönen eben

so wichtig seyn muß, als Trugschluß dem Wissen — falschen Geschmack. In den Fehlbegriffen, welche sie verbreitet, in ihren gewöhnlich frühen Einprägungen und Vorbildungen wirkt sie, was eine schlimme Erziehung, was Umgang und Gewohnheit wirkt; und indem sie die gemeine Meinung leitet, bildet sie zugleich eine falsche Beurtheilung der Kunstprodukte, welche dem Aufkommen jedes Lobenswürdigen und Vorzüglichen den größten Widerstand entgegensetzt. Ist es wohl ein Wunder, daß der Geschmack der Antike, daß der Geschmack der starkschönen Natur noch nicht Kunstsitte unter uns zu werden vermochte?

Und wie es die Kritik der feineren Menschenklasse nothwendig interessiren muß, das Unschöne nicht für schön zu nehmen, das Natur- und Kunstwidrige mehr und mehr zu entfernen, das Gefallenswürdige reiner und reiner zu bestimmen, und sonach echten Geschmack zu verbreiten; wie ferner der Begriff der Hauptform — denn was anderes gründet Symmetrie? — jenes Gefallenswürdige unter dem vielfältig Gefallenden, das echtschöne Geordnete unter dem Scheinschönen und Gekünstelten darzustellen hat, und Wohlverhältnisse es darum sind, damit sich alles wohl verhalte, d. i. zu einem Ganzen sich einige; warum beobachtet, möchte man fragen, der Künstler- und Kennerblick ein so langes Schweigen, das Unsymmetrische einer herrschenden Symmetrie zum Anerkennen und zur Rüge zu bringen?

[redacted]

Der Unterhaltung über diesen Gegenstand, soll diese anders von Nutzen seyn, muß das vorläufige Uebereinkommen unumgängliches Bedingniß werden: — Es ist eine allgemeine Grundharmonie, unabhängig von Zufälligkeit; es ist ein wesentliches Schöne, begreiflich zugleich und empfindbar gleich empfänglichen, gleich gebildeten Sinnen. In seinem Ganzen ist alles Schöne zu gründen und zu prüfen. Regeln der Symmetrie sind Gesetze des Ganzen, müssen dahin abzwecken, das Getheilte möglichst zu verbinden, das Ungleichförmige möglichst zur Gleichform zu bringen; und, wie dieses auf entgegengesetzte Weise nicht zu gelingen vermag, so sind die dahin führenden Mittel folglich als einzig zu betrachten. Es ist ein Wohlklang und ein Mißklang in Verhältnissen und Maßen, wie in Tönen, so in Formen. Mäßigung eines Stärkeren zu einem Schwächeren, Angleichung eines Schwächeren zu einem Stärkeren erzeuget Einigung, Harmonie. Das Stärkere zum Schwächeren, so wie dieses zu jenem, kann im Unmaße sich nähern oder entfernen; in beiden Fällen zerlößt sich Harmonie, entstehet Mißklang, Unschönheit. Es muß demnach ein gewisser Grad der Annäherung vorhanden seyn, welcher nicht anders als zum Nachtheile der Einigung überschritten werden kann. Diesen Grad zu erforschen, ist der Zweck allgemeiner Symmetrie, und solche möglichst anzugeben, ist von dieser Grunderkenntniß auszugehen.

Mühe; und außer allem Zweifel gewinnt jede Darstellung edler Willensart und Leidenschaft auf der Wohlordnung Formenzauber, wie in Natur so in Kunst, so gewiß solche auf dem öden Gerüste der Verunstaltung und Zerrüttung verlieren muß.

Und was ist nun jene anziehende Kraft des Schönen, als das Gewebe reiner Klänge allesammt in der Reinheit einfachen Grundakkordes beruhend. So wichtig ist der Anordnung grober Buchstabe der Hauptform Berichtigung, des Vielfältigen Angleichung und Einigung zu einem Ganzen der Kunst, daß ohne symmetrischen Grundsinn sie nur zufällig und stückweise, nie bestimmt und vollendet das Schöne zu erschwingen vermöchte, daß oft unbenutzt sie die Fülle des Naturschönen übergeht, und die gedachteste Wahl der Griechenmuster entachtet.

Schon der Gegenstand eines Menschenangesichtes und insonderheit dieser *, wie schon erinnert, bestätiget die Wichtigkeit der Hauptform, bestätiget den Nachtheil ihrer Entachtung in endloser Verirrung von schöner

---

* Wenn Plutarch, nach Winkelmann, sich sehr wenig auf die Kunst verstanden zu haben scheint, indem er vorgiebt, daß die alten Meister nur auf das Angesicht aufmerksam gewesen; so ist es gewiß, daß dieselben auf die Harmonie dieses Gegenstandes sich so verwendet, als hätte sie dieser ganz allein beschäftigt.

[redacted]

Natur und jenen großen Mustern und Vorbildungen des Naturschönen in der Antike.

Zu dem Ende muß es Angelegenheit werden, der Griechen Kunst etwas näher zu erforschen sowohl, als der besseren Natur sich vertraut zu machen, nicht minder Begriff und Gefühl des Einstimmigen zu Hülfe zu nehmen, und echtes allgemeines Wohlmaaß in Gleichform zu enthüllen; denn das allgemeine ist es, welches einzuleiten die Kunstregel Ehre hat eine Regel zu seyn: Allgemeine Naturform ist symmetrisch zu berichtigen; nicht der zufällige Familienzug oder Volkscharakter, nicht das Gepräge des Klima, der Leidenschaft und Entartung ist aufzustellen. Nicht genug, daß auffallendes Unmaß vermieden werde, sondern vielmehr, das im Scheinmaße verdeckte Unmaß aufzuspüren, ist Belehrungszweck. Bei dem Gewöhnlichen und Genügenden ist keinesweges zu beharren, sondern tiefer und tiefer ist einzudringen in die Natur der Verhältnisse, deren Reinheit ein Gut ist, in dessen Besitze sich allererst dessen Abwesenheit empfindet.

Indessen, so gewiß sich festsetzen läßt, daß Ungleichförmigkeit, unähnlich dem Ganzen, Harmonie zerstöre, so scheinet gleichwohl außer und über dem Ebenmaße, welches eine Gleichheit darstellet, noch ein feineres Messen und Wägen erforderlich, und Gleichmaaß zur Gleichform nicht immer zulänglich zu seyn, sondern in einem Mehr und Weniger zu beruhen, welches Ge-

fühl und Begriff * angeben müssen, um schicklich und dem Ganzen gemäß zu vermannichfaltigen zugleich und zu verbinden; welches Maße nöthig macht, theils aus dem Zirkel genommen, theils aus der Idee des Zustimmenden gewählt und bestimmt.

Das alles nun auf Bestand zu wägen, zu wählen, ist, wie zu erachten, mit nicht geringer, ist mit sehr großer Schwierigkeit verknüpfet, so einfach es endlich sich auch entkleide. Von dem Anerkennen eines so wichtigen Gegenstandes geleitet, geben sich folgende Beobachtungen, vielmehr, in Absicht die Aufmerksamkeit auf das, was ergründensschwer ist, zu erregen, als in Anmaßung, demselben ein volles Genügen zu leisten; als Versuch und mit bescheidenem Zustimmen jeder besseren Belehrung der Kenner und Künstlerprüfung nicht anders als unter dem Preise der Wahrheit und Natur, welche unsern Beifall zu bestimmen einzig würdig ist; und möchte das Menschenangesicht zu einem Liebhaberinstrumente werden, durch gemeinsames Studium desselben endlose Harmonieen griechischer Kunst, verbunden mit dem Saitenspiele der Natur, sich vernehmlich zu machen.

---

* Winkelmanns Lehrsatz, als hätten die großen Künstler der Griechen weniger für den Verstand gearbeitet, als für die Sinne, kann hier nicht statt finden. Man überzeuge sich vielmehr, Schönheit sey ein Werk der gründlichsten Beurtheilung sowohl, als des wichtigsten und feinsten Gefühles.

[redacted]

Die Structur des Menschenkopfes formt ein Rund, aus einem grösseren und kleineren, einem stärkeren und schwächeren Ganzen zusammengesetzt, und darum in seinem Umzuge wie ein Ei gestaltet. Diese Form ist der Schönheit fähig, nicht anders als in möglichster Einigung ihrer Verschiedenheit, in gegenseitiger Mäßigung und Angleichung ihres Gehaltes.

Der obere und größere Theil des Ovals, zu stark gewählet gegen den untern und kleineren Theil desselben, würde ein zu spitziges Ganzes, so wie dieser zu stark gewählet gegen den obern, ein zu stumpfes Ganzes formen. Der Begriff des Verschiedenen würde erstern Falls zu vorragend und letztern Falls zu sehr geschwächt, das Interesse der Einigung auflösen und Mißform erzeugen.

Stärke und Schwäche, Derbheit und Zartheit sind die beiden Grundideen, aus deren Gegensatz in wohlverstandener Verbindung Schönheit wird. Wie im Ganzen, so im Theile ist gemilderte Stärke, Kraft und Zartheit in gegenseitiger Einigung des Schönen Siegel. Die vielgeübten bis zur Formendichtung hin gewandten Griechen wählten spielend, wie es der Vorwurf angab, bald ins Starke mehr und bald ins Zarte. Allein das Steuern in diesen Wellen ist stets auf mögliche Einigung gerichtet, und diese setzt Ziel und Schranken zu einem Grade, welcher nicht überschritten werden darf.

Noch ist zu bemerken, daß man sich an den Begriff von Kraft und Starkheit vorzüglich zu halten habe, daß dieser herrschend seyn müsse in jeder Gattung des Schönen, um zur Großheit zu gelangen und Kleinheit zu vermeiden.

Daß diese Beurtheilung bei den Griechen allgemeine Regel wurde, liegt vor Augen, und es ist offenbar, daß, sofern der Begriff der Zartheit, welchem das Gedehnte und Schwächliche eigen ist, als herrschend eingeführt würde, solcher auf Kleinheit führen, und ein zwar weiches, aber kraftloses Ganze darstellen würde, dessen Eindruck unfähig ist, Schönheit zu wirken.

Indem das Starke, Derbe, Gedrängte sich dem Runden nähert, dem Innbegriffe der Einigung, das Schwache, Gedehnte hingegen sich von diesem entfernet; so ist in einer zu bestimmenden Symmetrie vom Begriffe des Starken auszugehen, damit von diesem aus die Abweichung gesucht, und Verirrung und Schlaffheit der Form vermieden werden möge. Auch zeichnen sich sowohl das Ganze als dessen Theile und Nebentheile in der Harmonie des Starken bestimmter, als in derjenigen des Zarten aus.

Insgemein glaubt man ins Schönere gewählt zu haben, wenn man das Schwächliche, Gedehnte der Form erkünstelt; ja man wähnet in solchen, insonderheit jugendlichen und weiblichen Bildungen, die Grazien selbst zu erblicken, wenn Miene und Stellung alles

Süße, Gezierte und Getändelte vereinbaren. Es gehört sehr wesentlich schon zur Wohlform des Ovals und zur Bestimmung des zu bildenden allgemeinen Charakters, sich über die zu wählende Grundidee wohl und alles Fleißes zu berichtigen. Diese Bemerkung könnte an jenes in Winkelmanns Kunstgeschichte * vom Maler Mengs angegebene Oval erinnern, als welches auffallend gedehnt und unganz sich gestaltet: das Widerspiel der Antike sowohl als der wohlförmigen Natur; und es könnte solches zu einem klaren Beweise dienen, von dem großen unerkannten Vorwerthe der Grundform oder des Ganzen, nebst dem auf Großheit wirkenden Geschmacke des Starken und Gedrängten, im Gegensatze kraftloser Grundform, als in deren herrschenden Charakter keine Großheit der Verhältnisse sich ergeben kann.

Ein Oval des Menschenangesichtes, sey welches es wolle, so wird solches von Nebenform zu Hauptform, von Stärke zu Schwäche ein gewisses Verhältniß beobachten lassen, welches mehr und weniger verbindend, in gleichem Grade Schönheit darzustellen fähig ist.

Um also den Grundzug des Ovals, welches ein Doppelrund von ungleicher Größe umschließt, folglich

---

* Siehe Winkelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums, 1ster Theil, 4tes Kapitel, 2tes Stück, von dem Wesentlichen der Kunst.

einen stärkeren und schwächeren Theil enthält, fürs erste zu berichtigen, und dessen Verhältniß so zu wählen, wie solches dem Menschenkopfe möglichst zustimmend zugleich und an sich möglichst wohlförmlich werden könne, so ist folgender Versuch anzustellen. Man erwäge [illegible] feste Theile Rücksicht zu n[illegible] h[illegible] t[illegible] i zum Ganzen keine Will[illegible] t, d[illegible] rum zu thun seyn könn, [illegible] eine [illegible] m[illegible] erkünsteln, sondern viel[illegible] , [illegible] , solche mit jenen festen [illegible] en, [illegible] che das [illegible] es Kopfes bilden, und zwar [illegible] e in bester Form gewählt, zu verbinden, daß die Breite und Höhe desselben zur Angesichtsbreite und Höhe dabei wesentlich in Betracht komme, und allenfalls nicht die Angesichtsbreite mit der Breite des Kopfes selbst zu verwechseln sey. Für die Wahl und Bestimmung des größeren und stärkeren Rundes, welches die Kopfwölbung bildet, und um zu besorgen, was Harmonie der Form anbelangt, kömmt nur die Erwägung ins Spiel, daß zu einer angenommenen Kopfhöhe eine verhältnißmäßige Hinterwölbung und Seitenwölbung erfordert werde, daß der Schluß des Hinterkopfes mit der Nasenlinie zusammentreffe, folglich nicht zulasse, den größern Zirkel weder höher noch tiefer zu setzen, als diese Linie: daß solcher bei gedachtem unveränderlichen Schlußpunkte nicht erweitert werden könne, ohne sich zugleich zu verhöhen, und nicht vermindert werden

[redacted]

könne, ohne sich zugleich zu verengen; außerdem aber weder ein gethürmtes noch gedrücktes Rund als Hauptform der Kopfwölbung zu wählen statt finden, und der Einheit des Ovals widerstreiten würde.

Wie sehr man von dieser Idee verirrte, erhellet aus jenem von Maler Mengs angegebenen Oval zur Symmetrie eines Menschenangesichtes bestimmt, als welches, mit aller Achtung erinnert, die man dem großen Lehrer der Schönheit und des Geschmackes * schuldig ist, ohne Rücksicht auf feste Theile und auf Harmonie des Ganzen äußerst übel gewählt erscheinet. Nicht minder formlos und zwecklos ist die Preißlerische Wohlform eines Eies, in ihrer Untergröße wie in ihrer Obergröße gestaltet. Das gemeine mathematische Oval ist als Umzug des Menschenkopfes eben so unbrauchbar.

Die Aufgabe zur Darstellung eines Kunstovals, so wie dieselbe zur Symmetrie des Menschenangesichtes sich aufwirft, verlangt wesentlich, das Stärkere dem Schwächeren, das Schwächere dem Stärkeren anzugleichen, und Kopfwölbung und Wangenwölbung möglichst zu verbinden.

Um das Erforderniß des mehr und minder Starken und Schwachen zur praktischen Einsicht zu bringen,

* Siehe Mengs Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Malerei.

— so ist eine senkrechte Linie zu ziehen, auf diese ein Zirkel zu beschreiben von beliebiger Größe, und dessen Durchmesser in drei gleiche Abtheilungen zu theilen. Ein solches Drittheil beschreibet die Peripherie eines kleineren Rundes, welches jenem größeren also beizuordnen ist, daß man den untern Schluß desselben, wo solcher die Perpendikularlinie durchschneidet, zum Mittelpunkte nimmt, und den Umkreis zur Hälfte innerhalb und zur Hälfte außerhalb des größeren Zirkels bezeichnet. Der Halbdurchmesser dieses kleinen Zirkels von dessen Mittelpunkte aufwärts, ist nunmehr in vier gleiche Theile oder sogenannte Parte zu theilen, und das oberste Viertheil oder Part in drei kleine Theilchen, welche man insgemein Minuten nennt.

Man wird bemerken, daß das gegenseitige Verhältniß beider Zirkel einander zu entfernt sey, ein schönes Oval zu formen; allein man wird auch inne werden, in welchem Grade dem größeren und dem kleineren Runde Angleichung nöthig sey, wenn man nämlich den Mittelpunkt des größeren Zirkels um ein halbes Part vermindert, so, daß dessen zu beschreibender Umkreis wie zuvor in den Mittelpunkt des kleineren Zirkels eintreffe, und der Durchmesser eilf Parte betrage.

Ziehet man nun von der größeren zu der kleineren Wölbung flach gebogene Linien seitwärts, so wird die Form eines Ovales sich nähern, wie solche der Abstufung

[redacted]

jener festen Theile, welche es umschließen soll, zwecklich zu werden fähig ist, welches alsdann erst sich entscheiden kann, wenn die Verhältnisse der Angesichtstheile zu bestimmen, und die Unterwölbung, welche diese umfasset, mit der Kopfwölbung in Vergleich zu setzen sind.

Zur Bestimmung jener Verhältnisse ist es nöthig, den Stirnpunkt fürs erste zu berichtigen, damit derselbe weder mit der Augenlinie, noch mit derjenigen des Augenbehälters, welche den Stirnbogen bildet, verwechselt werde, und eine irrige Messung auf Nasenlänge * daraus entstehen möge. Es scheinet mit der Antike sowohl, als mit allgemeiner Natur übereinzukommen, den Stirnpunkt ein halbes Part, d. i. anderthalb Minuten über der Augenlinie anzunehmen, welches der Nasenlänge, vom Mittelpunkte des kleineren Zirkels aufwärts, ein Verhältniß von drei Part und anderthalb Minuten bestimmt, um anders auf den Anschluß des sogenannten Augenknochens, als eines festen Theiles, sich zu beziehen, und den leichten Uebergang von Stirne zu Nase sich nicht täuschen zu lassen. Auch kann es dem kunstgeübten Sinne nicht entgehen, daß der Charakter

* Das Gesicht hat drei Theile, nämlich dreimal die Länge der Nase, aber der Kopf hat nicht vier Nasen, u. s. w. Winkelmann am angef. Ort. Es beruhet aber blos darauf, was eine Nasenlänge zu seyn verdient.

des Angesichtes Offenheit und Festigkeit dadurch erhält, daß die Nasenlinie um anderthalb Minuten verlängert, so fähiger werde, der Stirnlinie sich anzugleichen, den Uebergang zu erleichtern, und zum Angesichts-Ganzen das gehörige Wohlmaß darzustellen. Offenbar gewinnt zugleich jene Hauptmasse des Angesichts an Wirksamkeit, welche von erwähntem Punkte aus der Stirne Schattenbogen über den Gedankenblick * längs dem Augenbehälter wölbet, und jener geistige Eindruck wird leuchtend, welcher in der Antike so gefallenswürdig erscheint, als solcher in Werken neuerer Kunst nicht selten zu vermissen ist.

Indem nun ferner aus den besten griechischen Werken bemerkbar ist, daß sowohl der äußere Augenwinkel gegen den innern, als auch der obere und untere Ohrenschluß von der Linie des Augenbehälters und der Nase sich merklich gesenkt befindet; so sey es gewagt, der Kunstschule und der Kritik des Schönen einen Grund der Wählenswürdigkeit griechischer Anordnung darzulegen, welcher der alten Philosophie des Geschmackes vielleicht uns näher führen könnte, zu deren Lehrbegriff auch die geringste Spur einer Entdeckung von Wichtigkeit ist. Vorausgesetzt nämlich, daß man

* Die Griechen ließen sich angelegen seyn, von Blick und Stirne aus den denkenden Geist zu versinnlichen, und dessen Lichterscheinung der Miene des Ganzen einzuprägen.

[redacted]

der griechischen Anordnung in dieser scheinbaren Abweichung von der Natur den Vorzug einer reineren Harmonie nicht absprechen könne, vermöge welcher weder die Augen- und Ohrenlinie, noch diejenige des Mundes, noch diejenige der Nasenöffnung dieselbe horizontalgerade Linie in Werken alter Kunst sich zeichnet, wie solche in Lehebüchern vorgeschrieben wird: so scheinet der Grund ihres Gefallens einzig in der Gleichform desselben zur Form des Ganzen enthalten zu seyn; denn keinesweges auf einer senkrechten Tafel, sondern auf einer zu allen Seiten hin gebogenen, und von der Nasenspitze zur Stirnhöhe schräg einwärts gesenkten Grundfläche erheben und ordnen sich die Angesichtstheile. Es ist daraus zu folgern, daß diejenige Anordnung, zu welcher, obwohl selten, die Natur das Muster dargab, zum gefälligsten befunden wurde, welche dem Schwunge des Ganzen folget, und dessen Charakter sich verbindet. Gleichform der Anordnung auf einer ungleichförmigen Fläche zu bilden, scheinen horizontalgerade Linien zu spröde und ungeschmeidig; flachgebogene gesenkte Linien hingegen demselben angleichend zu seyn. Aus diesem Grunde möchte die Anordnung der Griechenkunst einzig erklärbar seyn und gerechtfertigt werden können.

Es scheinet auch dieser Grund insonderheit aus dem Profile sich zu bestätigen, in welcher Ansicht nämlich die Linie des Stirnbogens mit der schräggesenkten

Nasenlinie sich im rechten Winkel befindet, imgleichen der Schnitt des Mundes und der Nasenöffnung, welcher Winkel folglich auch dem Anschlusse des Ohres eine gleiche Absenkung ordnet. Es erhellet auch solches aus dem Widerspiele um so deutlicher; denn man lasse die Anordnung, den Schnitt und die Richtung dieser Theile in einer horizontalgeraden Linie fortschreiten, so wird solche mit der Nasenlinie einen spitzigen Winkel bilden, und das Ungleichförmige und Mißfällige derselben wird auffallend werden.

Dieser Beobachtung zufolge, und um das alte System gleichsam nur in Vorschlag zu bringen, nehme man, um eine flachgebogene verhältnißgemäße Linie zu erhalten, die Länge des Ovals gedoppelt, und beschreibe von den Punkten des Stirnbogens oder Augenbehälters, dann der Augen, der Nasenendigung, des Mundes zu beiden Seiten des Ovales gleichlaufende Linien mit dem Zirkel, und es werden diese Linien einen Grad der Abweichung von der geraden Linie zeigen, welcher eine halbe Minute beträgt, in welcher Absenkung eine Aehnlichkeit zur griechischen Anordnung sich entwickelt, welche den Punkten des äußern Augenwinkels, des Stirnbogens, der Nasenlinie und des Ohranschlusses zu einem gemeinsamen Eindruck der Gleichform verbindet.

Zur Bestimmung der Verhältnisse des Ovales sowohl, als der Angesichtstheile, scheint es allerdings am füglichsten, sich die stumme Weisung der Griechenmuster,

[redacted]

welche unstreitig das Musterhafteste enthält, vielmehr als jene wirklichen Regeln unserer Lehrbücher, leiten zu lassen, und es versteht sich demnach von allen zu bestimmenden Verhältnissen, daß solche gegeben werden, so wie man in der Antike sie zu befinden glaubte. Angenommen nämlich vom Stirnpunkte zur Nasenendigung sey eine Nasenlänge nicht vier noch drei Parte, sondern deren drei und anderthalb Minuten, so ist eben so viel das Verhältniß vom Stirnpunkte zur Stirnhöhe, und eben so viel von da zur äußersten Höhe des Ovales anzunehmen. Ein halbes Part aufwärts dem Stirnpunkte, bestimmt die Höhe des Stirnbogens oder Augenbehälters; und ein halbes Part abwärts demselben, die Augenlinie. Ein Part und eine halbe Minute zu beiden Seiten der Perpendikularlinie, welche das Ganze theilet, bestimmet den Zwischenraum bis zum Augapfel, fünf Minuten die Länge desselben, und eine halbe Minute die Breite des obern Augenliedes bis zum äußern Augenwinkel, so daß mit Innbegriff desselben die ganze Augenlänge zwei Part beträgt. Um das Verhältniß der Höhe zur Länge des Auges zu finden, so können von der Augenlinie an zwei Minuten bis zur äußern Linie des obern Augenliedes über der höchsten Oeffnung des Blickes, und eine Minute bis zum innern Schnitte des untern Augenliedes, angenommen werden; und es ist diesem Verhältnisse zufolge, eine Minute von da zum untern Augenbehälter, so wie von dem höchsten

Man wird im Stande seyn, nach Befinden durch Hinzu- oder Davonthun einer oder einer halben Minute, die Verhältnisse eines Ovals sowohl, als der Angesichtstheile auf die Probe zu stellen, und zu einer feineren Bestimmung und Erwählung derselben kann man sogar die halbe Minute noch einmal theilen, und zu Minutismen machen, und diese endlich sind fähig, in das kaum Merkbare sich so zu verjüngen, daß solche, gleich der schwebenden Note des Saitenspieles, nur von dem Gefühle gegriffen werden können.

So wenig fehlerfrei nun auch vorliegender Versuch einer Griechen-Symmetrie befunden werden dürfte, so läßt derselbe gleichwohl vermuthen, dem Liebhaber bildender Kunst einige Vortheile zu gewähren, um einsweilen

---

für die obere Wangenwölbung acht Part — für die Breite des Angesichtes bis zum obern Ohrenschlusse acht Part zwei Minuten, — von da für die äußerste Breite der Kopfwölbung zehen Part ein und eine halbe Minute. Die ganze Höhe des Ovals zu dieser Breite, das Mehrtheil abgerechnet, welches das Kinn enthält, ist vierzehen Part oder vier Nasenlängen, diese zu drei Part ein und eine halbe Minute genommen, und der Sternpunkt befindet sich in der Mitte des Ovals. Eigenem Erwägen sey es überlassen, Verhältnisse zu entdecken, welche der Antike näher kommen. Wenigstens dürften diese Wahrnehmungen eigenes Erwägen fördern, und in Stand setzen, die Phantasie über Griechenform zum bestimmten Gedanken, das dunkle Vorgefühl von Harmonie zum klaren Begriffe zu erheben.

bis zur Erscheinung eines besseren und besten, leichter und näher in die Denkart der Antike sich finden, und unmittelbar aus ihren Mustern den reinsten Geschmack sich eigen machen zu können.

Ueber die Wohlbildung einzelner Angesichtstheile ist Verschiedenes zu erinnern, und die Idee derselben sowohl, als des griechischen Profils, welche Winkelmann * gegeben, leidet allerdings eine Berichtigung und nähere Bestimmung für das Praktische der Kunst, ohne übrigens dem entschiedenen Verdienste des ersten öffentlichen Aufklärers der Kunstbegriffe dadurch zu nahe zu treten.

Die fast gerade oder sanft gesenkte Linie des griechischen Profils, welche die Stirne mit der Nase, an jugendlichen, sonderlich weiblichen, Köpfen, beschreibet, ist fürs erste wohl zu erforschen und zu verstehen, um nicht im Wahne eines höheren Schönen in eine ideale Unnatur zu verirren. Es ist die allgemeine Structur der festen Theile, worauf das Angesicht sich gründet, in Rücksicht zu nehmen, um zu wählen, was thunlich ist, und was nicht unbedingt die Griechenkünstler sich erlaubten.

---

* Siehe Winkelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums, am angeführten Orte.

Den Stirnpunkt nämlich, welcher Nase und Stirn unterscheidet, als Grundpunkt angenommen, so kann dieser mit demjenigen Punkte, welcher die Oberlippe von der Nase sondert, nicht anders als in senkrechter Linie zusammentreffen.

Sollte der Stirnpunkt sich vorwärts dem Lippenpunkte verändern, so würde solches die allgemeine Regel der Natur überschreiten, und im Ganzen Mißverhältniß wirken. Einwärts diesem Punkte, kann zwar diese Veränderung statt finden, wiewohl nicht anders, als zum Nachtheile der Harmonie; und, wie solches großentheils der Fall ist, so sind Winkelmanns Worte: „Je stärker der Einbug der Nase sich findet, desto mehr weichet das Profil ab von schöner Form;" naturgemäß nicht anders zu deuten, als nämlich: je mehr jener Stirnpunkt von der senkrechten Linie mit dem Lippenpunkte sich einwärts demselben verändere, eine so mißfälligere Unterbrechung des Ganzen daraus erwachse, welches alsdann erst sich möglichst vertheidigen kann, wenn man die Stirnrichtung mit der Nasenrichtung zu vereinbaren sucht, und was dabei zu beobachten nöthig ist, in Erwägung ziehen wird.

Es bedarf keines Beweises, daß gedachter Einbug um so mehr auffallend werden müsse, je mehr die Stirnrichtung der Perpendikularlinie sich nähert, und jemehr der Stirnpunkt kopfeinwärts von jener Linie abweichet. Allein eben so gewiß würde man seines Zieles verfeh-

[redacted]

len, um die Stirnrichtung mit der Nasenrichtung in eine und dieselbe schräge Linie zu fassen. Der Augenknochen, wie solchen Winkelmann benennet, welcher, wie er sehr richtig bemerket, auf alten Münzen aus den besten Zeiten erhobener als in spätern Zeiten gebildet wurde, kömmt hier, so wie die Wölbung der Stirne selbst, in wesentlichen Betracht, und es ergibt sich der Grund, warum an jugendlichen, sonderlich weiblichen, Köpfen, die Stirne mit der Nase die erwähnte sanft gesenkte Linie beschreibe, nämlich wegen dem wenigen, kaum merklichen Vorsprunge des Augenknochens, wie solches dem jugendlichen und weiblichen Charakter angemessen ist. In dem Profile solcher Köpfe ist es auch am besten klar zu machen, was unter einer sanft gesenkten oder fast geraden Linie eigentlich zu verstehen sey, und das Profil der Juno kann hiebei zum klassischen Belege dienen, diesen schwierigsten Knoten lösen zu helfen; denn es zeigt uns jene Linie in dem reinsten Verhältnisse. Bei einer nähern Beobachtung wird sich ergeben, daß es mit jener fast geraden Richtung, welche dem Anscheine nach die Stirne mit der Nase enthält, eine bloße Täuschung sey; daß vielmehr die Stirnlinie der Nasenlinie nur so angeglichen ist, daß der Blick sie in Eins fasset, da solche doch eine merkliche Verschiedenheit darstellet. Ziehet man nämlich von der Stirnhöhe dieses Profils bis zur Nasenspitze eine gerade Linie, so wird der Abstand des Stirnpunk-

verhältnißmäßigen Zwisch enfäl-
von der Nasenspitze zum Nasenkno-
diesem zum Stirnpunkte hin, die
merklich macht, die Wahl der Grie-
gerechtfertigt, der wohlförmigen Na-
dem Ganzen angemessen sey. Mit wel-
gehet nicht die Baukunst zu Werke,
eines Gesimses zu bestimmen, und die
gehörigen schweren und leichten Glieder
. Ist wohl die Säulenordnung einer alt-
Nase weniger der Aufmerksamkeit werth,
man der viereckigen Form derselben erwäh-
nt der Grund dieser Bildungsart, die mit
Formen der Natur sowohl, als denjenigen
ist etwas Abstechendes und gleichwohl Gefal-
thält, nicht, sorgfältig untersucht zu werden,
Einfache wohlgewählt auch in diesem gewiß
nbedeutenden Theile zur Aufnahme zu fördern?
r Bündigkeit des Grundes zur Wahl gewisser
n und Verhältnisse, ist so vieles gelegen, daß
iesen Grund allerdings die Wahl unterbliebe.
ber die Nasenspitze und deren Untersatz, nicht
über den Schnitt der Nasenöffnung und die zu
den Verhältnisse dieses kleinen Ganzen ließe sich
ns in Hinsicht der schönen Natur und Griechen-
noch bemerken, daß die Nasenöffnung abwärts
von der Nasenspitze, und keineswegs gesenkt

gegen den Nasenknorpel sich zeichne; daß es der Harmonie des Profils sehr wichtig sey, solches zu beobachten, und Gleichform dieses Theiles zur Augenlinie und Mundlinie zu bewirken; daß die Nasenspitze gleich breit sey mit dem Nasenknochen, daß der Unterknorpel in der Zeichnung der Vorseite, um keine Plattnase zu bilden, gegen die Oberlippe merklich schmäler als gegen die Nasenöffnung in einer keineswegs halbrunden Linie sich forme, und die Nasenöffnung selbst in verkürzter Linie sich also darstellen müsse: steigend gegen die Nasenspitze und sinkend gegen den Wangenanschluß.

Ferner was die angeführte Schönheit der Augenbraunen betrifft, von welchen gesagt wird, daß solche einem dünnen Faden gleichen, welches die fast schneidende Schärfe derselben in schönen Köpfen anzeige, daß sehr gewölbte, einem gespannten Bogen ähnliche, Augenbraunen, niemals für schön gehalten wurden: so ist dieser Idee zwar beizustimmen, allein auf den Grund der Sache zu sehen, scheint es allerdings erforderlich, auf die Bildung des Augenbehälters selbst Rücksicht zu nehmen, und dieser zu folgen, wie solches auch die Sculptur der Griechen also beobachtete, und es läßt sich daher festsetzen, die Linie der Augenbraunen werde sich zum schönsten befinden, wenn solche genau die Form eines wohlgeformten Augenbehälters bezeichnet, und nicht höher sich aufschwinget, als dessen verhältnißmäsiger Abstand von der Augenhöhe zuläßt, und dieser

[redacted]

gemäß wenig gesenkt gegen den Stirnpunkt hin, mehr gesenkt gegen die Schläfe sich beuget.

Die Schönheit des Auges selbst ist mehr nicht berühret, als daß eine der Schönheiten desselben, die Größe, diese aber dem Augenknochen oder dessen Kasten gemäß sey, und sich in dem Schnitte und in der Oeffnung der Augenlieder zeige, als deren der obere gegen den untern Winkel einen runderen Bogen als das Untere an schönen Augen beschreibe. Das Alles ist zwar gut, mag aber dem praktischen Sinne nicht genügen. Große Augen griechischer Kunst sind selbst in denjenigen der Juno, wo wir nicht irren, solche, welche einen großen Augapfel enthalten, dessen flache Wölbung aber durch eine verhältnißmäßige Spannung der Augenlieder gemäßigt und gedeckt erscheinet, das Widerspiel von einem kleinen vorgetriebenen Auge mit weit geöffneten Augenliedern. Nicht bestimmt ist, was den Schnitt und die Oeffnung der Augenlieder betrifft, und was das Verhältniß des obern Augenliedes gegen das untere, und des runderen Bogens, welchen dasselbe beschreibet, anverlange. Von der Linie beider Augenwinkel nämlich, stehet in schönen Köpfen der Augapfel emporgerichtet, und das obere Augenlied folgt demnach einer stärkeren, so wie das untere einer flacheren Wölbung desselben, in schöner unentstellter Natur, wie in der Antike.

Das Tiefliegen der Augen, welches Winkelmann

an idealen Köpfen bemerkt, erfordert nicht minder eine Berichtigung und Zurechtweisung, um keine irrige Vorstellung hierüber aufzunehmen; es ist sehr wichtig für den Hauptcharakter des menschlichen Angesichtes, zu bemerken, daß tiefliegende Augen in griechischer Kunst solche nicht seyen, welche von der Linie des Augenbehälters tief unterwärts, sondern welche schräg einwärts demselben und zurückgezogen sich ordnen. Man betrachte aufmerksam die besten griechischen Muster, und man wird finden, was jenen Zauber wirkt, insonderheit über der Höhe des Blickes, was mehr Licht und Schatten an diesem Theile hervorbringt, und was das Auge, welches sonst ohne Bedeutung seyn würde, nach Winkelmanns Ausdruck geistiger und wirksamer darstellt. Noch ist in Erwägung zu ziehen, was dem Blicke seine Völligkeit und Offenheit gewähret ohne Ueberspannung, und seine Mäßigung ohne Erschlaffung, und auf welchen Linienverhältnissen das Ganze eines schönen Auges beruhet, indem man nicht sorgsam genug verfahren kann in Bearbeitung dieses geistigen Organs. Denn das Auge nicht sowohl, der Blick im Blicke des Auges, möchte man sagen, sey fähig der Wohnsitz, der Innbegriff und das Richtmaaß alles Schönen zu werden; und Edelstein und Glasbrilliant sey nicht so scheinähnlich und entfernt, als Blick dem Blicke. Um also den Grund der Oeffnung des obern und untern Augenliedes, die Höhe zur Länge des Augapfels zu bestimmen, und den

Menschenblick zu formen, und, festgesetzt, daß die Augenlänge mit Innbegriff beider Augenwinkel, oder des Augenliedes zwei Part betrage, welche folglich sechs Minuten enthalten; so sind, abgerechnet eine halbe Minute zu beiden Winkeln für das Augenlied, fünf Minuten für den Augapfel übrig, deren zwei und eine halbe Minute die Augenhöhe ausmachen, so, daß von der Augenlinie an anderthalb Minuten bis zu dem obern Augenliede und eine Minute bis zum untern als Grundverhältniß und grober Buchstabe angenommen, sich allgemeine Wohlform des Auges, wie Harmonie des Blickes, bilden lassen wird.

Das Verhältniß des Mundes, welches Winkelmann angegeben, dessen Maaß gleich seyn soll der Oeffnung der Nase, dürfte den Vergleich der Antike nicht bestehen, als welche den Mund merklich breiter, als das angegebene Maaß erblicken läßt, unbeschadet dem Verhältnisse des Ovals. Auch ist es nicht einleuchtend, daß die Lippen völlig seyn sollen, um mehr schöne Röthe zu zeigen; denn offenbar würde bei der Sculptur dieser Grund verschwinden, als welche es blos mit Formen und deren Verhältnissen zu thun haben kann. Vielmehr scheinet es der Natur des Ganzen angemessen, und bestätigt sich nicht minder also in der Griechenkunst, daß, gleich der Augen- und Nasenbildung, und gleich der Form des Kinns, die Lippen nicht anders, als in eben derselben Grundmischung und Mäßigung

zum Wohlverhältnisse, dem Munde Schönheit gewähren, und eine solche Völligkeit darstellen können, welche dem Ganzen zustimmend ist, und Gleichform auswirkt.

Von der Unterlippe ist noch als wesentlicher Grundzug zu erinnern, daß solche die Antike von den Lippenmuskeln unterstützt und emporgerichtet, keinesweges schlaff abhangend oder umgebogen gegen das Kinn bildete; daß solche im Profil in einem geschärften flachgewölbten Vorsprunge vom Lippenschlusse aus sich zeichne, welcher Vorsprung nicht die ganze Breite des Mundes erfüllet, sondern in einer sanften Fläche seitwärts zerfließet; daß der Schnitt des Mundes vom Mittel aus gesenkt und gleichlaufend der Augenlinie und der Nasenöffnung sich zeichne.

Was endlich und zum Schlusse das Kinn betrifft, von welchem Winkelmann mehr nicht angiebt, als, daß dessen Schönheit in einer rundlichen Völligkeit bestehe; so ist zu bemerken, daß solches gleichwohl merkbare Flächen enthalte, und daß dieser Theil zusammt der Wangenwölbung und dem Stirnknochen fähig sey, den Begriff von Kraft und Starkheit zu bilden, und als Schluß des Ganzen, seiner einfachen Form ungeachtet, in sehr wesentlichen Betracht genommen zu werden verdiene. Dieser Charakter von Festigkeit, welcher im Kinne ruhet, ist im Gleichmaße von dessen Einbug zum Munde, und vom Munde zur Nase nicht zu erreichen,

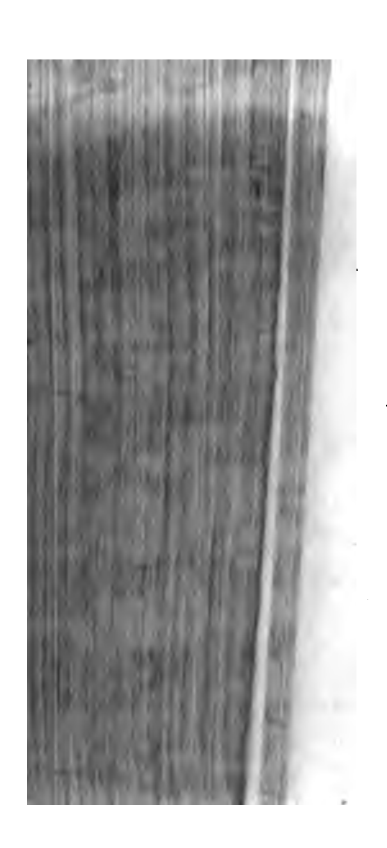
und darum scheinet ihm ein Zusatz nöthig, wie solches sich auch in der Antike befindet, widrigenfalls es auch mit der Wangenwölbung ein zu stumpfes Oval formen würde *.

Es versteht sich übrigens von der Wohlform erwähnter Angesichtstheile, daß, so wie deren Idee von dem jugendlichen Aufwuchse eines mangelfreien Körpers zu entnehmen ist, jene zu bestimmenden Verhältnisse und Formen auf Jugendkraft und Fülle, keinesweges auf Mangel und Schwäche der welkenden Jahre zu gründen sind; daß, obwohl die festen Theile des Grundgebäudes immer dieselben bleiben, gleichwohl diejenigen, welche unfest sind, eine mannichfaltige Wandlung leiden. Um diese in reiner Form sowohl, als in zustimmendem Verhältnisse unter sich, zu geben, um Jugendharmonie zu wirken, wo alle Theile sich drängen und in allgemeine Völligkeit zerfließen, sind Maße und Muster aus der Natur zu wählen, wie sie zwischen Blüte und Reife erscheinet, und diesem Vorbilde getreu erscheinen und gefallen auch solche in der Antike.

In summarischer Uebersicht ist es Grundzug der Griechenbildung, die Ober- und Untergröße des Ovals, so wie jedes enthaltenen Einzeltheiles Haupt- und Ne-

---

* Der Starkheit des Kinns ist auch eine verhältnißmäßige Starkheit der Wangenwölbung beizuordnen. Siehe den sterbenden Alexander, die kolossalische Juno, und selbst die Natur.



dessen Ansch
Augen und i
Linie treffen
durch der E
linie fähig g
verbinden; d
obern Augen
Linie des eine
Linie des ande
ter die Nase z
und der Augen
keinesweges au
dern in sanfter
gleich dem Auge
zur Einigung d
jenen Zug der
keit des menschli

[redacted]

So unverkennbar nnn dieses Gepräge in den gepriesensten Griechenbildungen in die Sinne fällt, und in der besseren Natur sich würdigt; so sehr wurde solches gleichwohl von neuerer Kunst verabsäumet und entachtet, und ihre Lehrbücher lehren in Zweck und Angelegenheit der Kunst, was zur Unkunst führet, sogar daß es symmetrische Regel wurde, zu Bildung eines wohlförmigen Ovals der Angesichtsbreite fünf ganze Augenlängen zu bestimmen, und diese Breite mit der Kopfbreite zu verwechseln, welche doch vermöge allgemeiner Natur mit der Angesichtsbreite nicht übereintreffen kann; sogar daß es Regel wurde, zu Bildung eines wohlförmigen Auges die Oeffnung desselben einem Zirkelrunde ähnlich, und den Abstand der Augenbrämen der Augenhöhe gleich zu ordnen; nicht zu gedenken der Miene und Bildung des Mundes, der Nasenwohlform und derjenigen des Kinns, sowohl in der Vorwendung des Angesichtes als im Profil. Indem man den Stirnpunkt mit der Augenlinie verwechselte, wurde die Nasenlänge um ein halbes Part geringer genommen, welches den Einbug nothwendig verstärken mußte. Man ordnete das Ohr außerhalb der Linie des Ovals, welches naturgemäß beträchtlich innerhalb derselben sich den Schläfen anschließen sollte. Die Breite des Stirnbogens, welche längs dem Augenbehälter gegen die Schläfe sich schwinget, ließ man gänzlich unbestimmt, da doch dieselbe eine Hauptmasse mit dem

auslenkt, welche vom Gemäßigten zum Ueberspannten, von Würde und Anstand zu Schwulst und Härte mißleiten. Man verstärke den leidenschaftlichen Zug im Blicke, im Stirnbogen, in der Unterlippe der Nasenöffnung, dem Kinne, um sich dessen zu überzeugen, was für leidenschaftliche Wahrheit und Schönheit hier gedacht, geprüft und gewogen wurde. Man lese, was mit Inspiration unser Winkelmann von diesem Götterwerke verkündet; allein man dringe nur auch, mit dem Zirkel in der Hand und im Auge, auf symmetrische Grundform zurück und bekenne, daß ohne vorhergegangene strenge Berichtigung der allgemeinen Verhältnisse und Grundzüge es unmöglich scheine, jene Reinheit und Einzigkeit der Formenauswahl zu erreichen, so wie jene leidenschaftlichen Tonstufen zu berechnen, welche von regungsloser Ruhe und Stille an, sich mehr und minder erheben, um jene Reinheit und Einzigkeit des Ausdruckes zu erschwingen. Außer Zweifel ist es wohl, daß, in jede andere Verhältnisse und Grundzüge verpflanzt, der dichterische und der leidenschaftliche Charakter aller Würde und Schönheit ermangeln würde, welche dem Ideal der Ideale entstrahlet, möchte er auch übrigens den Mustern des zweiten Ranges nur sich würdigen.*

Mutter Niobe. Tab. II.

Sowohl Apollo als Niobe, würden, auf ihre ursprüngliche Symmetrie zurückgebildet, dann erst ihre ganze Schönheit darzustellen fähig seyn, welche unter leidenschaftlichen Zügen nur theilweise und gestört erscheint. Jener, die Saiten rührend,

* S. R. Mengs Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Malerei. Zürich 1771. S. 123.

[redacted]

unter den Musen, diese, eine liebende Mutter, im Kreise ihrer Kinder, geschildert, würden die Reinheit der Grundzüge, von welchen der Künstler ausgieng, erst erblicken lassen und den vollen Eindruck ihrer Schönheit gewähren. Der Vorzug einfacher und großer Formenauswahl bewährt sich in jeder Charakterbearbeitung, und Mutter Niobe, im modernen Style aufgeführt, würde ihres höheren Interesse zuverlässig entübrigen und in genußleere Gemeinheit entarten. Auch in dieser Mutterbildung ist der Geschmack des Starken und Gedrängten lesbar; und wie so manche hoch gepriesene Madonna, ihres Farbenzaubers entkleidet, und mit diesem Urmuster weiblicher Großheit verglichen, würde des Weihrauchs missen, welchen dem Göttlichschönen eine freigebige Unwissenheit opfert.

Göttin Roma. Tab. III. Herkules. T. IV. Castor. T. V. Merkurius. T. VI.

In allen diesen vorliegenden Bildungen wird sich eine allgemeine Symmetrie bestättigen, in allen der Geschmack der Starkheit sich bewähren, das Gedrängte, Einfache und Große, als höchstes Ziel der Bearbeitung, sich in einzelnen Theilen wie im Ganzen verkünden, einigende Gleichform in allen Zügen lesbar seyn. Von der Augenlinie zum Stirnbogen, von der Mundlinie zur Nasenöffnung, wird sich eine und dieselbe Absenkung des äußern Winkels gegen den innern, wahrnehmen lassen, welche, in ihrem Linienschwunge seitwärts, dem Ohrenanschlusse eine gleichgesenkte Stelle bezeichnet. Man vergleiche parteilos den harmonischen Eindruck, welchen die Antike wirket, mit moderner Symmetrie und dem Muster, um in Einzeltheilen, um im Ganzen alles das zu vermissen, was jene charakterisirt; und die Wichtigkeit wohlverstandner Grundverhältnisse

zu würdigen, ohne deren Einfluß es selbst der Natur unmöglich ist, irgend eine Schönheit zu bilden. Eine zergliedernde Kritik des Preißlerischen und Mengsischen Ovals, sammt dessen innern Symmetrie, ist unumgängliches Erforderniß, diesen vernachlässigten Gegenstand zur Aufnahme zu bringen, damit der lang genährte Aberglaube vom eingebildeten Schönheitsmuster endlich verdrängt und einer naturgetreuen Griechenkunst der wohlverdiente Vorwerth gesichert werde. Es folgen Erläuterungen und Zusätze, jedes irgend noch Dunkele zur Aufklärung und das bisher noch Unberührte zur Sprache zu bringen.

Kritik der Preißlerschen und des Mengsischen Ovals.

Wir beziehen uns, was moderne, insonderheit deutsche Symmetrie betrifft, auf das bekannte Lehrbuch des alten Preißler; dann auf einen spätern deutschen Lehrer, den Maler Mengs, so wie dessen Symmetrie des menschlichen Angesichts in Winkelmanns Kunstgeschichte sich vorfindet, und liefern eine Kritik über das Oval des Einen und des Andern, verglichen mit den äußern und innern Verhältnissen eines Griechenovals.

Das Mengsische sowohl als das Preißlersche Oval stellt Extreme dar von entgegengesetztem Charakter; und es befremdet allerdings, wie der Künstler, welcher das Ausschweifende, Ungemäßigte in malerischer Hinsicht für schädlich oder verwerflich erklärte *, es in symmetrischer Angelegenheit als Regel des Schönen angeben konnte.

* „— übel sind alle Extreme." A. R. Mengs Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Malerei. S. 32.

[redacted]

Bei Prüfung der Antike entdecken sich vier Gleichmaße des Ovals in die Höhe, und drei derselben in die Breite, welche letztere von der Kopfwölbung an, sich stufenweise zur obern und untern Wangenwölbung bis zum Schlusse des Kinns verjünget. Es gründet sich dasselbe auf den Stirnpunkt, so daß von diesem Punkte an, abwärts demselben, das Grundmaaß einer Nasenlänge drei und ein halbes Part, und eben so viel die Entfernung zum Kinnschlusse, aufwärts dem Stirnpunkte eben so viel zur Stirnhöhe, und eben so viel von da zur äußersten Kopfhöhe beträgt, und drei solcher Gleichmaße die äußerste Breite der Kopfwölbung ausmachen; ein halbes Part oberhalb dem Stirnpunkte die Höhe des Stirnbogens, und ein halbes Part unterhalb demselben die Augenlinie, seitwärts demselben sechs Part die Breite der äußern Augenwinkel, sieben Part und eine Minute die Breite des Stirnbogens bestimmen, und von diesem aus der Kinnpunkt mehr nicht als der äußern Augenwinkelbreite, nämlich sechs Part Entfernung empfängt, von wannen der Kinnschluß anderthalb Part beträgt, und zu einem Part zwei Minuten bis zwei ganze Part sich verstärket; die Mundlinie aber mit einem Part oberhalb dem Kinnpunkte ihre Höhe, und mit zwei Part zwei Minuten ihre Breite erhält, welche folglich mit einer Minute Mehrheit von der Nasenbreite verschieden ist, als welche zu dem Raum zwischen beiden Augäpfeln mit sieben Minuten das Gleichmaaß darstellt. Für die Augenhöhe, mit dem Durchmesser derselben in die Länge verglichen, ist ein halbes Part zum innern Schnitte des obern Augenliedes, und eine Minute höchstens zum untern Augenlied, als allgemeines Verhältniß bemerkbar, so daß der ganze Durchmesser des Auges in die Höhe zwei und eine halbe Minute, als die Hälfte einer Augapfellänge, beträgt.

In diesem Schwunge liegt Charakter, wie an der Kopfwölbung des Apollo wahrzunehmen ist; und es kann nichts weniger als gleichgültig seyn, ihn so oder anders zu wählen, damit das Ganze eine völlige, nicht ausschweifende, nicht gedrückte, nicht verengte und gepreßte Wölbung bilde. Man urtheile demnach, welch eine Form des Ganzen, nach jener angegebenen Breite des Ovals, sich ergeben könne; denn die Eiform eines Menschenkopfes und eines Hühnereies ist sehr verschieden. Die untere Abtheilung des Ovals ist nur in sofern im Verhältnisse der Antike, als sie von der Nasenendigung zum Schnitte des Mundes und von da zum Einbug des Kinns gleichmäßig ein Part bestimmt, imgleichen für die Höhe der Nasendecken ein Part; keineswegs aber ist sie der Antike getreu, noch mit allgemeiner Natur vereinbar, wenn sie zur Nasenbreite und Mundbreite den Raum zwischen beiden Augen zum Maaßstab nimmt, imgleichen wenn sie von gedachtem Einbuge des Kinns bis zur Spitze desselben nur ein Part beliebt. Und was soll nun aus der übrigen Masse eines ganzen Part werden, von der Kinnspitze bis zum Schlusse des Ovals? Der Zwischensatz vom Kinn zum Anschlusse des Halses an jugendlich völligen Bildungen erscheint sehr gemäßigt in der Antike, keineswegs als eine lästige Wulst, wie solches auch die schöne Natur wahrnehmen läßt, und selbst der vorgesenkte, gegen die gestämmte Richtung des Halses einwärts gezogene Kopf des Antinous giebt dessen ein Zeugniß.

Welch eine ekelhafte Feistigkeit des Angesichtes müßte aus dieser symmetrischen Angabe erwachsen, die allenfalls für wanstige Silene nicht übergenügte!

Demnach fällt das Ergebniß der Mengsischen Regel klar in die Augen, und es ist entschieden, daß eine eigens naturgemäße Form eines Menschenangesichtes auf solchem Wege nicht zu er-

[redacted]

bilden sey; vielweniger könnte die gegebene Vorschrift, nach Winkelmanns Ankündigung, als eine vollkommene Regel im Prüfen und im Arbeiten, jemals geachtet werden. Höchstnachtheilig würde es der Angelegenheit des guten Geschmacks werden, sich zu Gunsten des Lehrers täuschen zu wollen; denn nach dieser Regel geprüft, müßten die reinsten Bildungen der Antike eben so gewiß fehlerhaft erscheinen, als deren Symmetrie von denselben sich entfernt, und eine praktische Anwendung würde die kräftigste Widerlegung ihres Ungrundes werden.

Die Preißlersche Symmetrie kann, in anderseitigem Betrachte, eben so wenig für zuverläßig gelten, als sie mit Natur und Antike verglichen, von allgemeiner Wohlform sich verirret. Sie bestimmt für die Höhe des Ovals drei Gleichmaße, und zwei Drittheile derselben und zwei und ein halbes dieser Gesichtstheile für die Breite des Ovals, jedes derselben zu vier Part genommen. Eben so verwechselt sie die Angesichtsbreite mit der Kopfbreite und ist in der Augenlinie, welche diese enthalten soll, zu breit, so wie in der Kopfbreite, welche von gedachter Linie an sich vermindert, zu schmal gegen jene. Dieser Irrthum erzeugt eine naturlose Mißgestalt der Hauptform, und die innere Anordnung und Abtheilung läßt keineswegs dasjenige, was schön genannt zu werden verdiente, erblicken. Die Fortschreitung der Gleichmaße ist von vier Part zu einer Part angegeben, und bringt, im verfehlten Stirnpunkte, eben denselben Nachtheil einer überlangen Stirne und gekürzten Oberkopfes; dahingegen der Antike und der schönen Natur zufolge, das Grundmaaß eines Gesichtstheiles aus drei Untergrößen und einer halben fortschreitet, und somit drei gleiche Abtheilungen des Angesichts vom Stirnpunkte aus bildet; welche Verschiedenheit von sehr wichtigem Einflusse und Belang auf Bestimmung symmetrischer Maße zu betrachten ist.

Nach der Mengsischen Angabe, welche auf die Antike sich begründen soll, enthält das Griechenoval drei Gleichmaße und drei Viertheile derselben in die Höhe, und zwei derselben in die Breite. Schon in diesem äußern Verhältnisse eines so überlangen, äußerst gedehnten Menschenkopfes, ist das Ungriechische, Naturfremde, Unschöne, ohne weitere Untersuchung auffallend; und hätte es dem Freunde Winkelmanns gefallen, eine Symmetrie des ganzen Menschenkörpers nach diesem Muster aufzuführen, so würde das Unstatthafte der gegebenen Regel um so mehr sichtbar geworden seyn. Das Verhältniß von acht Part zu funfzehn Part der Breite zur Höhe des Ovals, ist zuverlässig von schöner Natur und Antike zu weit entfernt, um Wohlform darstellen zu können. Was insonderheit aber die innere Anordnung und Abtheilung desselben betrifft, so beruht der Mißverstand in Vernachläßigung jener äußern und innern allgemeinen Structur, sowohl welche das Ganze eines Menschenkopfes, als welche dessen Angesichtstheile bildet; nicht minder in einer falschen Idee von der Antike, welches verursachte, daß man ein Grundmaaß zu vier ganzen Part für einen Gesichtstheil beliebte, und daraus drei gleiche Hauptgrößen für die Abtheilung von der Stirnhöhe oder dem Haarwuchse bis zur Kinnspitze folgerte. Dieses Grundmaaß erzeugt den Nachtheil, daß vermög demselben die Stirnhöhe, vom Stirnbogen an gerechnet, viel zu hoch zu stehen kommt, und vom Haarwuchse an der Oberkopf beträchtlich verringert wird, statt der Antike zu ähnlichen, deren Stirnhöhe ein ganzes Part weniger enthält, welche noch überdies vom Ueberfall der Haare gekürzt erscheint. Allein zugleich wirft sich ein wichtiger Zweifel auf, über die Augenlinie und über die Bestimmung der Höhe der Augen: denn nimmt man die Augenlinie für die angegebene Horizontallinie an, auf deren Durch-

[redacted]

schnitt zu beiden Seiten ein Viertheil eines Drittheils des Gesichts getragen, den Raum zwischen beiden Augen anzeigen soll, und welche folglich die Augenlinie gemeinet ist, so ist dieselbe um ein ganzes Part zu hoch, um die Augenlinie abgeben zu können; und wie soll man es vollends erklären, wenn abermals für die Höhe der Augen noch ein dergleichen Part angegeben wird? Welch ein monströses Auge müßte sich formen, wenn von dieser Linie an bis zum äußern Schnitte des obern Augenlieds, über der Mitte des Augapfels, woselbst die Höhe des Auges sich befindet, ein ganzes Part hoch eine Sphäre beschrieben würde? Wohin soll der Stirnbogen über der Höhe der Augen nun verlegt werden; und dann endlich, welch eine Nasenlänge müßte daraus erwachsen? Ferner, wenn angegeben wird, eben ein solches Viertheil eines Drittheils des Gesichts auf beide äußere Enden der Horizontallinie zu tragen, und von den äußersten Punkten derselben krumme Linien zu ziehen, so ist die Angesichtsbreite offenbar mit der Kopfbreite verwechselt; denn welcher Menschenkopf wird gefunden, so schmal zu seiner Länge und so lang zu seiner Breite, so gedehnt wie dieser? Zu einer Kopfhöhe von sieben Part, von der Augenlinie an, gehört eine verhältnißmäßige Breite der Kopfwölbung, und diese ist mit dem symmetrischen Hobel nicht wegzustoßen. Auch ergiebt es sich aus dem Naturvergleiche, daß des Kopfes Seitenwölbung unmöglich in die Augenlinie eintreffen könne, vielmehr daß die äußerste Breite derselben in die Stirnlage falle und gegen die Augenlinie sich vermindere. Alsdann auch ist es nicht genug, die Seitenwölbung des Kopfes in der Ansicht vorwärts zu beurtheilen, sondern es ist zugleich dieselbe zum Hinterkopfe und zum Oberkopfe zu vergleichen, um sich eines wohlförmigen Linienschwunges zu überzeugen.

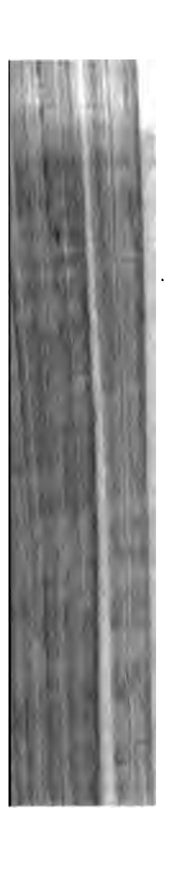
In diesem Schwunge liegt Charakter, wie an der Kopfwölbung des Apollo wahrzunehmen ist; und es kann nichts weniger als gleichgültig seyn, ihn so oder anders zu wählen, damit das Ganze eine völlige, nicht ausschweifende, nicht gedrückte, nicht verengte und gepreßte Wölbung bilde. Man urtheile demnach, welch eine Form des Ganzen, nach jener angegebenen Breite des Ovals, sich ergeben könne; denn die Eiform eines Menschenkopfes und eines Hühnereies ist sehr verschieden. Die untere Abtheilung des Ovals ist nur in sofern im Verhältnisse der Antike, als sie von der Nasenendigung zum Schnitte des Mundes und von da zum Einbug des Kinns gleichmäßig ein Part bestimmt, imgleichen für die Höhe der Nasendecken ein Part; keineswegs aber ist sie der Antike getreu, noch mit allgemeiner Natur vereinbar, wenn sie zur Nasenbreite und Mundbreite den Raum zwischen beiden Augen zum Maaßstab nimmt, imgleichen wenn sie von gedachtem Einbuge des Kinns bis zur Spitze desselben nur ein Part beliebt. Und was soll nun aus der übrigen Masse eines ganzen Part werden, von der Kinnspitze bis zum Schlusse des Ovals? Der Zwischensatz vom Kinn zum Anschlusse des Halses an jugendlich völligen Bildungen erscheint sehr gemäßigt in der Antike, keineswegs als eine lästige Wulst, wie solches auch die schöne Natur wahrnehmen läßt, und selbst der vorgesenkte, gegen die gestämmte Richtung des Halses einwärts gezogene Kopf des Antinous giebt dessen ein Zeugniß.

Welch eine ekelhafte Feistigkeit des Angesichtes müßte aus dieser symmetrischen Angabe erwachsen, die allenfalls für wanstige Silene nicht übergenügte!

Demnach fällt das Ergebniß der Mengsischen Regel klar in die Augen, und es ist entschieden, daß eine eigens naturgemäße Form eines Menschenangesichtes auf solchem Wege nicht zu er-

bilden sey; vielweniger könnte die gegebene Vorschrift, nach Winkelmanns Ankündigung, als eine vollkommene Regel im Prüfen und im Arbeiten, jemals geachtet werden. Höchstnachtheilig würde es der Angelegenheit des guten Geschmacks werden, sich zu Gunsten des Lehrers täuschen zu wollen; denn nach dieser Regel geprüft, müßten die reinsten Bildungen der Antike eben so gewiß fehlerhaft erscheinen, als deren Symmetrie von denselben sich entfernt, und eine praktische Anwendung würde die kräftigste Widerlegung ihres Ungrundes werden.

Die Preißlersche Symmetrie kann, in anderseitigem Betrachte, eben so wenig für zuverläßig gelten, als sie mit Natur und Antike verglichen, von allgemeiner Wohlform sich verirret. Sie bestimmt für die Höhe des Ovals drei Gleichmaße, und zwei Drittheile derselben und zwei und ein halbes dieser Gesichtstheile für die Breite des Ovals, jedes derselben zu vier Part genommen. Eben so verwechselt sie die Angesichtsbreite mit der Kopfbreite und ist in der Augenlinie, welche diese enthalten soll, zu breit, so wie in der Kopfbreite, welche von gedachter Linie an sich vermindert, zu schmal gegen jene. Dieser Irrthum erzeugt eine naturlose Mißgestalt der Hauptform, und die innere Anordnung und Abtheilung läßt keineswegs dasjenige, was schön genannt zu werden verdiente, erblicken. Die Fortschreitung der Gleichmaße ist von vier Part zu einer Part angegeben, und bringt, im verfehlten Stirnpunkte, eben denselben Nachtheil einer überlangen Stirne und gekürzten Oberkopfes; dahingegen der Antike und der schönen Natur zufolge, das Grundmaaß eines Gesichtstheiles aus drei Untergrößen und einer halben fortschreitet, und somit drei gleiche Abtheilungen des Angesichts vom Stirnpunkte aus bildet; welche Verschiedenheit von sehr wichtigem Einflusse und Belang auf Bestimmung symmetrischer Maße zu betrachten ist.



Augenwinkels ermessen und den vollen Zirkel,
dem obern Augenliede, so wie oberhalb dem un
das Weiße des Augapfels merklich erblicken läßt
gemeinen Schönheit des Menschenblickes entgegen
gedachter Umkreis von dem obern etwas gesen
merklich gedehnt erscheint, so wie des Augapfels
aufwärts gezogenen Unterliede gedeckt, gar nicht
zu sehen ist.

Das Verhältniß des Stirnbogens, dessen St
lich die Augenbrame vertreten soll, legt einen
genbehälter zum Grund. Denn gedachte Augenb
Augapfels Höhe über dem Auge sich lagern, wel
symmetrischen Zweck so wenig Empfehlendes ent
mehr die Hauptmasse des menschlichen Angesichts
wendig entkräftet und entgeistet erscheinen muß.

Nicht minder fehlerhaft ist das Verhältniß
geben, und eben so unmusterhaft ist das vorl
muster gerathen. Die Nasenbreite ist erstens zu
Part angegeben, indem die Nasenöffnung dadur

und es ist nichts weniger als gleichbedeutend, in welchem Verhältnisse diese Nebentheile zu ihrem Haupttheile sich formen, ob sie ein Viertheil oder Sechstheil der Nasenbreite betragen. Bei Kindern z. B. finden sich die Nasenläpplein nur angedeutet, und erhalten erst bei reifern Jahren bestimmte Form, welches uns erinnern könnte, diesen Theil mit gehöriger Festigkeit zu charakterisiren.

Der Schnitt der Nasenöffnung in Profil läuft in horizontaler Richtung gegen die Nasenspitze hin, welche einem unförmlichen Klumpen gleicht, und in ebenderselben Richtung zeigt sich dieselbe vorwärts, in einer geschwulstähnlichen Masse von Nasenspitze nothdürftig angedeutet.

Ganz unschön ist der Schnitt der Oberlippe an der Nasenendigung und im Profile in einer fast geradlinigten Fläche vorgeworfen, ohne allen Schwung, wie solcher in schöner Natur und Antike sich zeichnet.

Der Schnitt des Mundes, sowohl vorwärts als im Profile, läuft schnurgerade in seinem äußern gegen seinen innern Winkel, und die Unterlippe formt eine lästige Wulst, welche unterhalb ihrer Umbeugung noch mit einer Rohne pranget.

Die Mundlinie erhält überdem zu viel Abstand von der Nase durch die Abtheilung in drei Gleichmaße dieser Gesichtslänge, und der Abstand des Kinns von der Nase, welcher dadurch acht Minuten erhält, ist mit der Antike, in welcher der Kinnpunkt, verglichen mit dem Stirnpunkte, eine symmetrische Unwandelbarkeit behauptet, auf keine Weise zu rechtfertigen. Das Kinn selbst wird dadurch kleinlich und scheint in einer feisten Umgebung unbedeutsam zu ruhen, mit einem sogenannten Unterkinne verpaart, welches sackähnlich den Schluß des Ovals dekorirt, und einer nachbarlichen Wangenwölbung zu Hülfe kommt.

Es ist nicht genug zu erinnern, daß ein Charaktersinn in Starkheit, welcher Allem was schön ist, beiwirken muß, nicht minder wie im sogenannten Augenknochen, welcher den Stirnschluß formt, im Kinne beruhe, vom erwähnten festen Punkte aus abwärts zu anderthalb bis zu zwei Part wachsend; daß dieses Theiles Völligkeit dem Ganzen nothwendig entsprechen müsse, so gewiß dessen Kleinheit und Unvollständigkeit den Begriff desselben entstellet. Das Kinn im Preißlerschen Profile ist nicht nur zu klein an sich, sondern auch durch mißverstandene Zwischenfüllung verflacht und abgerundet. Alle Einzelformen lösen sich nicht gehörig, indem sie ihres zustimmenden Gegensatzes und in diesem der Wirksamkeit ermangeln.

Diese etwas umständlichen Erörterungen achte man nicht für überflüssig und entbehrlich; vielmehr dürfte noch gar Manches, was dem Kennerblicke nicht entgehet, zu berichtigen übrig seyn.

Zusätze und Erläuterungen.

Symmetrie; symmetrischer Sinn; symmetrische Beurtheilung.

Die Symmetrie beschäftigt sich mit Anordnung der Hauptform eines kunstfähigen Gegenstandes, zum Zwecke der Uebereinstimmung und im höchsten Ziele des Wohlgefallens. Ganz anders verhält es sich mit den Werken der Mechanik, als deren Körperformen nur zu dem Zwecke eines beabsichteten Nutzens Uebereinstimmung bedürfen. Selbst die Baukunst vermag nur in so ferne zur schönen Kunst sich zu erheben, als es ihr möglich ist und ihre Körperanlagen es zulassen, das Bedürfniß dem

[redacted]

Zwecke des Wohlgefallens beizuordnen und einzufügen; und ihre Symmetrie ist es nicht minder in Berichtigung der Hauptform ihrer jedesmaligen Vorwürfe, in Wahl zustimmender Verhältnisse ihres Ganzen.

Es ist keine symmetrische Beurtheilung möglich anders, als von Ober- zu Untergröße nach Stufen des Starken und Schwachen, jenen Hauptmassen zufolge, welche dieses Starke und Schwache enthalten und annehmen. Der Grundbegriff des Gekürzten und des Gedehnten muß die symmetrische Beurtheilung leiten, um einen Mäßigungsgrund zu bestimmen, welcher möglichste Angleichung der Massen, möglichste Einigung und Verbindung derselben zur Gleichform eines Ganzen darstellt.

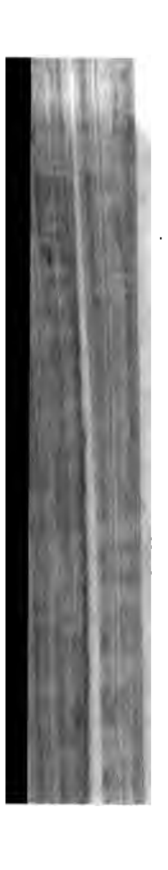
Allenthalben, wo der Vergleich einer Obergröße zu einer Untergröße, des Theiles zum Ganzen eintritt, ist das Verhalten des einen zum andern proportionirt, wenn der gegenseitige Größengehalt das Aeußerste und Ausschweifende meidet und zu einem Grade sich mäßigt und angleicht, um möglichste Verbindung und Einigung zu wirken.

Die symmetrische Beurtheilung ist auf Verhaltmaße gerichtet, zu Vermeidung eines Zuvielen und eines Zuwenigen, auf möglichste Einstimmung des Ganzen zweckend, und diese Beurtheilung geht ins Allerfeinste hin.

Aus dem Allem wird man sich einen hinlänglichen Begriff bilden können vom symmetrischen Sinne, diesem so wesentlichen Bedürfnisse und so seltenen Verdienste des Künstlers.

Symmetrie demnach könnte man füglich als Verhaltmessung nehmen, nicht sowohl als Gleichmessung, Ebenmessung, welche der Symmetrie zwar angehört, aber keineswegs deren Begriff erschöpft.

So schwer es auch ist, die Gründe zu enträthseln, welche



trischen Sinne schon vorbereitet, um von S
Scheinzierde zum Genusse des Echtschönen und E
entwickeln zu können. Die Natur, welche Schö
staltetes hervorbringt, welche in ihr [illegible]
gen nicht dem bloßen Gleichmaße folgt [illegible]
ster darbietet von Angleichung des Ungleichförm
den Sinn für Unterordnung und Vorordnung
mende der Untertheile zu den Haupttheilen, für
und Mangelhafte und fürs Vollendete jeder Art
verfeinert diesen Sinn in ihrer Uebungsschule zur
heit und Zuverläßigkeit. Warum sollte es ihr
ihren Unterricht in allgemeinen Regeln auszuwirk
fördernd dürfte es seyn, die Ueberzeugung zu un
Kunstgroße und Bewundernswürdige sey das Werk
Erkenntniß erhobenen Vorempfindung vielmehr,
enträthselnden Geistesgabe; denn in jeder [illegible]
forschens muß die Erforschensfähigkeit des Wegs
umgängliches Grundbedingniß betrachtet werden.

Entstehung der [illegible]

ben. Es war leicht zu bemerken, daß eine Augenlänge den Raum zwischen beiden Augen ausmache. Indem man ein Aehnlichkeitsmaaß in den Angesichtstheilen vom Haarwuchse an zum Stirnschlusse, von diesem zur Nasenendigung und von da zur Kinnspitze erblickte, so wird man ferner untersucht haben, wie vielmal ganze oder halbe Augenlängen in demselben enthalten seyen; auch wird der Abstand von Nase zu Mund und zu Kinn, welcher ebenermaßen ein Aehnlichkeitsmaaß erblicken ließ, Anlaß gegeben haben, zu Anwendung eines kleinern Ebenmaaßes. Man wird endlich auch zur Untersuchung der noch kleineren Theile, als des Augenlieds, der Ober- und Unterlippe gediehen seyn, und sich genöthigt gefunden haben, um den Grund der Verringerung und den Verhalt zu größern Maaßen zu bestimmen, eine Augenhälfte in noch kleinere Theile zu vermindern. Das Gleichmaaß, welches in den Aehnlichkeitsgrößen, die es darstellt, das Wohlgefallen unterhält, wird man, wo sichs thun ließ, einzuführen und auch in kleinern Theilen eine Aehnlichkeit zu den größern und, wo Gleichmaaß nicht statfinden konnte, die Wirkung desselben in gemessener Fortschreitung nach Theilestheilchen hervorzubringen gesucht haben.

Dies Wenige sey dargebracht, um auch die Entstehung der Parte und Minuten, als einen unberührten Gegenstand, zur Sprache zu bringen.

Gegensatz.

Alle Form erhält sich in Gegensätzen. Jede Einzelform des menschlichen Körpers hat, vermöge dem Winkel, welcher den Dreiangel bildet, ihren Gegensatz in einem mehr gekürzten und einem mehr gedehnten Theile.

Zum symmetrischen Begriffe ist es sehr wichtig, das Augen-

merk der Gegensätze nicht zu vernachläßigen, und von Haupt form zur Nebenform sich dasselbe leiten zu lassen, um nicht unwirksame Zärtelei und Schlaffheit zu verirren.

In der Angesichtsbildung der Antike ist der Gegensatz haup sächlich wahrzunehmen, vom Stirnbogen aus, in einer nicht tief unterhalb, sondern schräg einwärts gezogenen Augenlap welche die möglichste Wirksamkeit von Licht und Schatten diesen Haupttheilen begünstigt; im Stirnschlusse oder sogenann ten Augenknochen, welcher über der Nasenfläche sich wölbet; in der Nase, deren Knorpel in geschärftem Winkel, keineswegs einem abgerundeten Klumpen sich zeiget; im Munde, dessen Oberlippe eine Schattenfläche bildet zur Unterlippe, deren sich vom Einbuge des Kinns aus ihren Gegensatz empfängt; im Kinn, dessen Höhung von einer Gegenfläche wirksam beschatt wird. So auch haben die Kopfwölbung und die Wangenwöl bung ihre Gegensätze und Flächen im Geründeten, welche vom Ganzen bis zum zärtesten Theile wohl zu fassen sind, um zur symmetrischen Bestimmtheit zu gelangen.

Allgemeiner Naturzug.

Vorausgesetzt, daß Liebe und Haß, Schmerz und Vergnü gen samt allen leidenschaftlichen Regungen, bei aller Bildungs verschiedenheit des Menschenangesichtes, welche das Klima er zeugt und der Zufall aufs mannichfaltigste entwickelt, sich allge mein ähnlich auf dem weiten Erdenrunde charakterisiren: so muß von allen Zügen, welche an eine oder die andere Leidenschaft gränzen, die Symmetrie sich abhalten, und das ursprüngliche Gepräge der ruhigen Natur erspüren. Es ist keine geringe Schwierigkeit, unter dem Mißtönenden eines unabsehbaren Stro fes die leisen Spuren reinerer Klänge bis zum reinsten Wohl

flange zu verfolgen; und, diese Schwierigkeit ermessen, dürfte man ohne Bedenken der Griechenkunst den Vorzug gestatten und sich ihrer Muster freuen, als welche diese Bahn erleichtern, indem sie reinen Naturzug herzustellen und zum Grunde zu legen, sich zum Ziele setzten. Anstatt den leidenschaftlichen Zug in Rücksicht zu nehmen, ist es freilich viel bequemer, die nächste beste Angesichtsbildung als symmetrisches Muster aufzustellen und es dabei bewenden zu lassen; allein man erwäge nur ein wenig, welche Bildungsverschiedenheiten und Charakterzüge einem irgend nicht ganz unempfänglichen und unachtsamen Sinne zu sehen, hiebei zu durchmustern vorfallen, um zu einem Muster zu gelangen. Denn z. B. der Stirnschluß findet sich mehr und minder gesenkt und erhöht, mehr und minder gewölbet und flach in der Natur; das Kinn mehr und minder vorragend, rund und kantig, breit und schmal, stark und kleinlich; die Nasenfläche bald tief eingedrückt, bald unmäßig vorspringend, schmäler und breiter geformt, der Nasenknorpel bald gespitzt, bald gerundet; die Stirne hier sehr hoch, dort sehr nieder, mehr und minder gewölbt, breiter und schmäler; so auch der Wangenumriß mehr und minder ausschweifend, nicht minder die Kopfwölbung. Es sind Augen in der Natur, deren äußerer Winkel bald höher bald niederer, bald in gleicher Linie mit dem innern Winkel sich befindet; bej manchem Auge ist das Unterlied unmäßig abgesenkt, bei manchem findet sich dasselbe aufwärts gezogen, so daß es mit seinen Winkeln eine fast gerade Linie bezeichnet, und der Augapfel, bald groß und größer, bald klein und kleiner, befindet sich hier vorspringend und einem Zirkelrunde ähnlich, dort eingedrückt und winzig. Mancher Mund ist eben so auffallend breit, als der andere schmal, dieser zeigt kaum merkbare und jener sehr aufgeworfene Lippen; dieser

läuft schnurgerade und jener zieht sich auf- oder abwärts. Eben so befindet sich die Nasenöffnung gegen den Wangenanschluß theils gesenkt, theils steigend und gegen die Nasenspitze gesenkt, theils in horizontaler Richtung. Es ist nicht zu läugnen, daß alle diese Verschiedenheiten, sowohl der festen unwandelbaren, als der beweglichen unfesten Theile, nicht geringen Bezug enthalten auf leidenschaftlichen und auf Geistesgehalt, auf den Charakter einer entstellten und einer unentstellten Natur.

Symmetrische Regel.

Es ist nicht in Abrede zu setzen, daß Gleichmaaß einen Grund des Gefallens enthalte, indem Ungleichmaaß gegentheils auf Unordnung und Verwirrung zu neigen scheint, welches Mißfallen erregt und darum dem Schönen nicht geeignet ist. Gleichwohl bemerkt man, daß im Ungleichmaße eine Ordnung statt finde: und die Schwierigkeit der symmetrischen Regel besteht hauptsächlich darin, diese höhere Ordnung und Gleichheit auszufinden.

Theil für Theil des menschlichen Angesichts genommen, wo Gleichmessung nicht anwendbar ist, und die Gründe für diese und jene Verhaltmessung aufgesucht und erwogen, dürfte jene Schwierigkeit nur allzusehr bestätigen. Vom menschlichen Auge und dessen Verhältnissen zu beginnen, so würde das Gleichmaaß der Entfernung des obern und untern Augenliedes von der Linie beider Augenwinkel, sicherlich eben so mißfällig erscheinen, als eine ungleiche und wechselnde Entfernung und Schwingung Gefälligkeit wirkt. Eine geistige Symmetrie scheint die körperliche Symmetrie im Menschenangesichte zu beherrschen; und offenbar bestimmt die Sprache des Blickes die Wechselverhältnisse des Auges; denn warum anders naht sich jenes Verhältniß der

Wohlform, des Auges sowohl als der Harmonie des Blickes, wenn man nämlich vom Durchmesser des Auges in die Länge, drei Fünftheile zum Durchmesser desselben in die Höhe nimmt, so daß von gedachtem Durchmesser an, eine Minute bis zum innern Schnitte des untern Augenliedes, und zwei Minuten bis zum äußern Schnitte des obern Augenliedes fallen? Das Gefühl entscheidet und bestimmt fürs Gefühl; denn weit gefehlt, daß hier Linieneinigung in Ebenmessung auch Einigung des Blickes und Wohlform des Auges zu wirken vermöge.

Naturbeobachtung, nicht Kunsterfindung, scheint die reinste Symmetrie der Antike, Auswahl und Zusammenfügung in ein Ganzes zu seyn. Man untersuchte das empfundene Naturschöne, prüfte es auf Verhaltmaße, und führte diese ein; nicht daß umgekehrt solches die Symmetrie nach ihrem Zirkel beliebet, und systematisch also geordnet habe, damit es alsdann erst schön befunden werden könne.

Eben so fand man eine gewisse Schwingung und Stimmung des Stirnbogens zum Blicke wirksam und geistverkündend in der Natur; man prüfte dessen Verhältnisse, und nahm sie als allgemeines Richtmaaß auf. Ein eitler Traum würde es seyn, sich einzubilden, diese Einführung sey des Zirkels Erfindung; der Natur vielmehr gebührt der Erfindung Ehre, und die Kunst hat Ehre genug, sich nach deren Muster zu begründen, und das Schöne schön zu finden und aufzunehmen. Man überzeuge sich, daß es mit allen übrigen Angesichtstheilen gleiche Bewandniß habe, als davon Wohlform der Natur abstammt, vom Sinne fürs Einfache und Wirksame empfunden und wählenswürdig befunden wurde. Dieser Sinn, unterstützt von praktischer Prüfung und Erfahrung, ist es eigentlich, welcher die Kunstregel

faden, das Regelmäßige und Wohlgeordnete, s
gelmäßige zu bestimmen. Warum kann das Glei
sen- und Mundbreite mit dem Zwischenraum
nach der Mengsischen Regel nicht gefallen; u
hierüber den Aufschluß geben, als das Muster
Natur, welche diese Breiten also vermannichf
Nase merklich breiter als jener Zwischenraum, d
lich breiter als die Nase sey, wie die Antike auc
schadet der Verjüngung des Ovals, bezeichnet
dann dieselbe Regel, welche drei Gleichmaße eine
von der Nasenendigung zum Mund und zum
Schluß des Kinns, ebenfalls nicht schön befund
weil, mit wohlförmiger Natur verglichen, das
klein, und der Untertheil des Angesichts zu
Warum ist die Mengsische Ovalbreite mißförmig
Naturvergleiche, vermöge welchem sich, aller Ver
Regellosigkeit der Erzeugnisse ungeachtet, kein
so unmäßig gedehnten Eiform ausfinden läßt; u
wohl nicht, warum das Oval der Antike vielm

niß; deren mannichfaltigste Schöpfung aus dem allgemeinen Grundakkorde des Menschengefühls hervorgieng.

Ebenderselbe Wohlklang in Formenverhältnissen, vornehmlich auf den Sinn des Sehens einwirkend, wird Wohlform, Schönheit.

Ist es nicht der Einigung Urgesetz, in Allem, was gefällt und rührt, das Urgesetz einer höchsten, allbelebenden, allbeglückenden Macht, welche ihre Vernunftwesen ihr verähnlichte?

Was den Menschen-Vorzug bestimmt, den Menschen charakterisirt, ist Schönheitssinn; Schönheit nur das Gute und Wahrhafte einer höhern Art; denn Trugschluß, ist er nicht Mißklang, Wahrheit, ist sie nicht Harmonie? Ungut ist alles Unschöne, unschön alles Ungute, unschön, ungut alles Unwahre. Mit gleichem Sinne kann nicht gefallen, was mißfällt, so mannichfaltig auch Sinn und Stoff sich zu verwechseln scheint. Des Grundakkordes Sinn ist unabänderlich und übereintreffend im unermessenen Ganzen des Menschengeschlechts.

Alles Schöne der Kunst, auf das allgemeine Wahre der Natur gestützt, genügt dem Wahrheitssinne zugleich, indem es gefällt; und alles Wahre ist zugleich fähig, dem Schönheitssinne zu genügen. Die ächte Gründlichkeit verträgt sich stets mit dem Schönen nicht nur, sondern vielmehr sie wirket Schönheit aus. Stets heller, deutlicher erscheint uns das Wahre, je reiner gezeichnet, je gefälliger geordnet, je gelenksamer gebildet sich Ideen zu Ideen verbinden, und, einem wohlverstandenen Gemälde ähnlich, eins harmonisches Ganzes darstellen. Da, wo Dunkelheit, Verworrenheit endet, entsteht Ordnung, Naturähnlichkeit, Schönheit.

Unverkennbar ist des Wohlklangs, ist des Schönen eingeborne Idee, als welche verfälscht und verdunkelt wohl, aber

gänzlich aufgelöset und umgewandelt nie werden kann. Der Tonkunst Symmetrie beruht auf unerschütterlichen Grundklängen und Klangverhältnissen (Intervallen), welche der Menschenseele entströmen: und sollte die der Formkunst wohl weniger unerschütterlich seyn, allgefällige Einfalt und Großheit auf Wandel oder Meinung beruhen, und von einem flüchtigen Geschmacke sich Werth entlehnen?

Kein Steuern auf ungewisse Pole hin, mag für immer den Geist der Künste mißleiten; denn unveränderlich ist der Natur Gesetz, im Kreise ihres Empfindbaren und Begreiflichen sowohl, als im Kreise ihrer begreifenden und empfindenden Wesen.

Auch im schwachen Keime und rohen Sinnesentwurfe ist der Hang zum Schönen verehrungswerth im Menschen; denn in dessen Ermangelung würde er offenbar das Ordnungslose und Mißförmige erstreben, und im Ganzen seiner Erzeugnisse würde kein Schimmer der Kunst die Nacht seines öden Daseyns erhellen.

Man frage nicht, welchen Zufällen dieß Alles unterliegt, indem das Gefallen an Wohlklang und Wohlform mehr und minder allen Menschenwesen eigen ist, mehr und minder angezogen vom Schönen, alle den Mißklang, die Mißgestalt fliehen. Nicht dieser, nicht jener: der Harmonie huldigen alle Kinder der Natur; mehr und minder empfänglich, gedeihen alle nicht anders, als unter den Mustern der unvergänglichen Schule, welche die freundlichen Künste erzeugte.

Unter Säulengängen und Zweigen heiliger Haine wandelte des Schönen Geist, und ehrfürchtenden Schauers empfanden die Sterblichen des Unsterblichen Gegenwart lange zuvor, ehe die

Kunst in Marmorsäulen ihrer Tempel das Schöne und Große zu verpflanzen versuchte.

Mit fröhlichen Gesängen preisen die Bewohner ländlicher Hütten die Schönheit eines Sommertags, den Zauber der einigenden, alles umfließenden Strahlen, indeß die Kunst des schönen Lichtes Prisma sich zergliedert, sein mannichfaltiges Tonspiel selbst in Beschattungen erspäht, und nicht anders im Bilde der harmonischen Natur gefällt, der Natur, welche ihre Strahlen als Richtmaaß aller Färbungs- und Haltungsschönheit in die fernsten Zonen versendet, und Tiziane sich jezuweilen unter ihren Freunden erweckt.

Schöne Menschenbildungen werden bei allen Völkern vorgezogen und geschätzt, und selbst jenes häusliche Band, welchem wir Daseyn und Pflege verdanken, wird nicht anders als unter dem Bedingnisse gegenseitigen Wohlgefallens, nicht anders, als unter dem Zauber des Einigungszuges, geschlossen, so wie jene Bündnisse allgemeiner Sympathie, von dessen Einflusse begünstigt, sich schneller entwickeln.

Unter dem Gefallenden ist das Gefallenswürdige von höchstwichtigem Belange; Harmonie, ein Lichtbegriff, welcher eine Welt der Gefühlskraft und Denkkraft umfasset; Disharmonie, das Widerspiel dieses Begriffes, welche graunvolle Nacht, endlose Verwirrung, Schmerz und Verderben mitführt.

Druckfehler.

Seite 9 Zeile 9 von unten l. Urgrunde statt Urfreunde.
— 11 — 3 l. als vor statt als von.
— 72 — 5 von unten l. mehreren statt mehr.
— 97 — 5 setze man ein Comma nach Nachtzeit.
— 114 — 11 l. auch statt nicht.
— 124 — 11 l. vor statt von.
— 131 — 1 l. einer statt eine.
— 134 — 14 nach verzweifeln setze man hinzu: an.
— 138 — 1 v. u. und S. 139 Z. 1. v. o. l. der des Worts, d
Tons und der Farbe statt der Farbe, des Worts u
des Tons.
— 139 — 2 l. vor statt von.
— 139 — 8 l. dieselben statt denselben.
— 143 — 5 v. u. ist sind auszulöschen.
— 145 — 13 l. den statt denen.
— 148 — 8 l. dasselbe statt desselben.
— 153 — 10 l. Gebirgsswiede statt Gebirgsschwinde.
— 160 — 11 l. kommen statt komme.
— 166 — 1 Neuere statt neuere.
— 172 Note l. Kluber statt Klöber.
Ebendaselbst und überall l. St. Palaye statt St. Pelaye.
— 179 — 22 l. ritten statt eilten.
— 180 — 12 l. entstand statt entstanden.
— 188 N. 26 Z. 4 l. Magnum statt Mayenne.
— 192 — 22 vor Adel fehlt hohem.
— 232 — 14 l. ernst statt erst.
— 239 — 4 v. u. ist vor in ein Colon zu setzen statt des Punkt
— 241 — 7 v. u. l. Ευιος statt Ενιος.
— 246 — 2 l. von späteren statt spätere.
— 254 — 5 l. vor statt von.
— 261 — 1 Note l. Basrelief statt Basrelif.
Ebendaselbst l. Pentelischem statt Pantelischem.
— 263 — 12 l. Diptychen statt Diptychon.
— 264 — 8 l. ihres statt seines.
— 270 — 8 ist vor ohne das Comma auszulöschen.
Ebendaselbst Note Z. 2. l. nämlich statt neulich.
— 276 — 6 ist vor darauf das Comma auszulöschen.
— 279 — 11 l. dennoch statt demnach.
— 282 — 3 l. vor statt von.
— 299 letzte Zeile ist der Accent zu ändern: διλφῖνος statt διλφι
— 305 11 l. dritten statt vierten.
Ebendaselbst Z. 16 l. hies statt hier.
— 308 — 12 l. incerta — ed. Heyne statt incuta — u
Heyne.
— 312 letzte Zeile ist das Comma auszulöschen.
— 317 — 11 sind nach Harmonie die Worte hinzuzufügen: dur
dringt wie ein Geschoß.
— 329 — 10 v. u. l. in sich statt sich.
— 345 — 3 v. u. l. übersinnliche statt sinnliche.

[redacted]

Bei den Verlegern dieses Werks ist ferner noch neu erschienen:

Ackermann, J. F., die Gall'sche Hirn- Schädel- und Organen-Lehre, von dem Standpunkte der Erfahrung aus beurtheilt und widerlegt. 8. Thlr. 1. oder fl. 1. 30 kr.

Bemerkuugen über den Oktroi-Vertrag und die Mainzer Schiffer-Organisation; nebst einer historischen Einleitung über das Schiffahrtswesen des Oberrheins. Ein Beitrag zu dem bevorstehenden Additional-Vertrag. 8. 16 Gr. oder fl. 1. —

Daubii, C., Theologumena, sive theses ad doctrinam de religione christiana pertinentes, quatenus ex natura Dei perspecta efficiuntur. 8. maj. Thl. 1. 20 Gr. oder fl. 2. 45 kr.

Ewald, J. L., Geist und Tendenz der christlichen Sittenlehre; eine Rede, wie sie an Akademiker gehalten werden könnte. 8. 8 Gr. oder 30 kr.

Fragmenta, historicorum graecorum antiquissimorum, collegit, emendavit, explicuit ac de cujusque scriptoris aetate ingenio fide commentatus est F. Creuzer. 8 maj.
Schreibpapier Thlr. 1. 14 Gr. oder fl. 2. 24 kr.
Druckpapier Thlr. 1. 6 Gr. oder fl. 1. 54 kr.

Heise, A., Entwurf eines Systems des Pandektenrechts; zu Vorlesungen. gr. 8. 8 Gr. oder 36 kr.

Hesiod's Werke und Orpheus der Argonaut, von J. H. Voss. 8. Schreibpapier Thlr. 2. oder fl. 3. 36 kr.
weisses Druckpapier Thlr. 1. 16 Gr. oder fl. 3. —

Horazens Werke, von J. H. Voss. 2 Bände. 8. Schreibpapier Thlr. 4. — oder fl. 7. 12 kr.
weisses Druckpapier Thlr. 3. — oder fl. 5. 24 kr.

Kastner, K. W. G., Beiträge zur Begründung einer wissenschaftlichen Chemie. 1r Theil. (Auch unter dem Titel: Physikalisch-chemisch-mineralogisch-pharmaceutische Abhandlungen. 1r Theil. gr. 8. 22 Gr. oder fl. 1. 36 kr.

Schwarz, F. H. C., Lehrbuch der Pädagogik und Didaktik. g. 8. Thlr. 1. oder fl. 1. 48 kr.

Wunderhorn, des Knaben. Alte deutsche Lieder, gesammelt von L. A. v. Arnim und C. Brentano. gr. 8. Thlr. 2. 12 Gr. oder fl. 3. 45 kr.

Commissions - Artikel.

v. Sternhain, L. C., Hermes. Ein Journal für Freunde der höhern Chemie. 1r Jahrgang. 4 Hefte. gr. 8. netto Thlr. 3. — oder fl. 5. 24 kr.

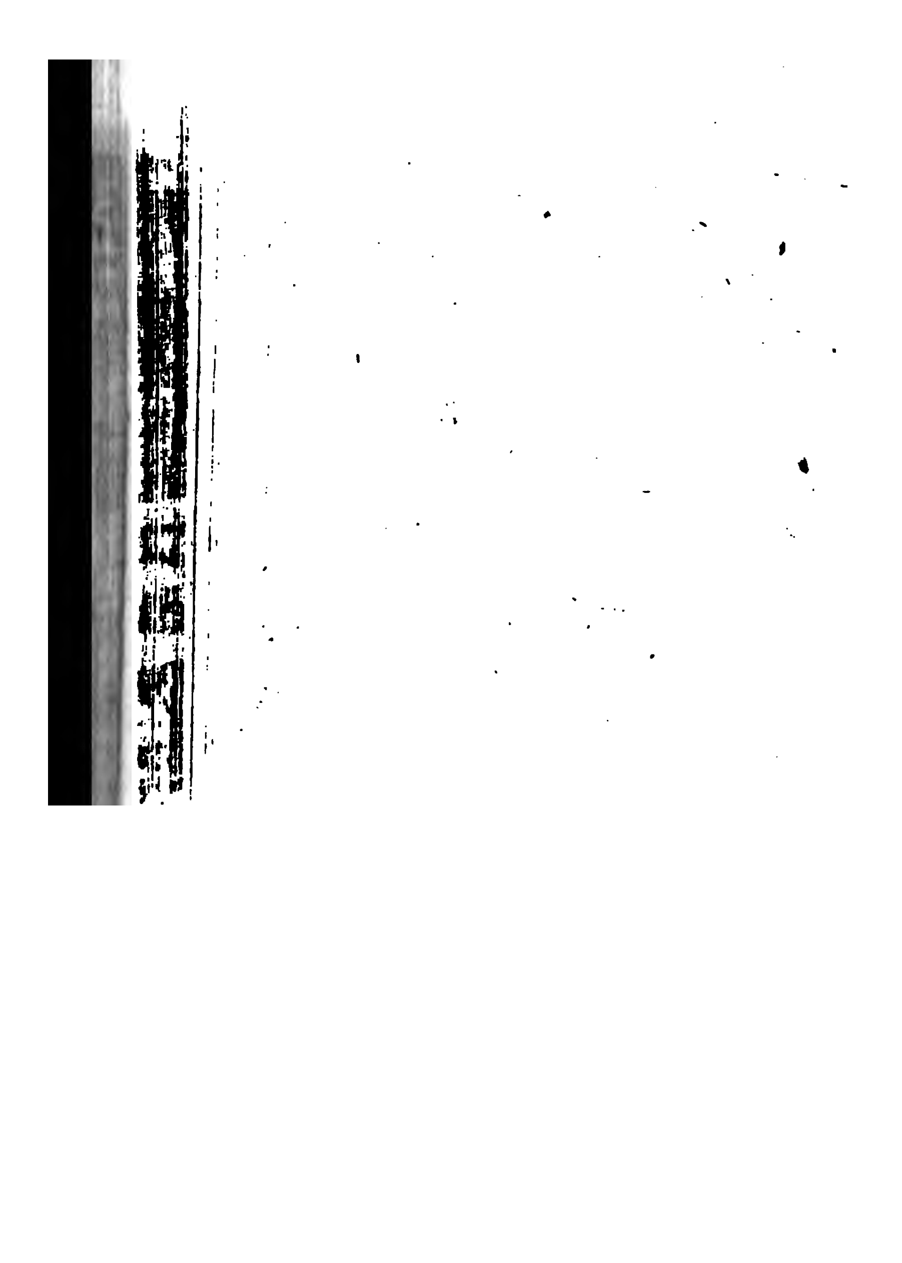
Wundt, F. P., Geschichte und Beschreibung der Stadt Heidelberg. 1r Band. gr. 8. Druckpapier netto 20 Gr. Schreibpapier netto Thlr. 1. 4 Gr.

Primavesi, G., Zwölf Ansichten vom Heidelberger Schlosse, mit beschreibendem Text. Fol. netto Thlr. 8.

— — Drei Ansichten der Stadt Heidelberg. Fol. netto Thlr. 1. 12 Gr.

Stein-Abdrücke der lithographischen Kunst-Anstalt in München. Fol.

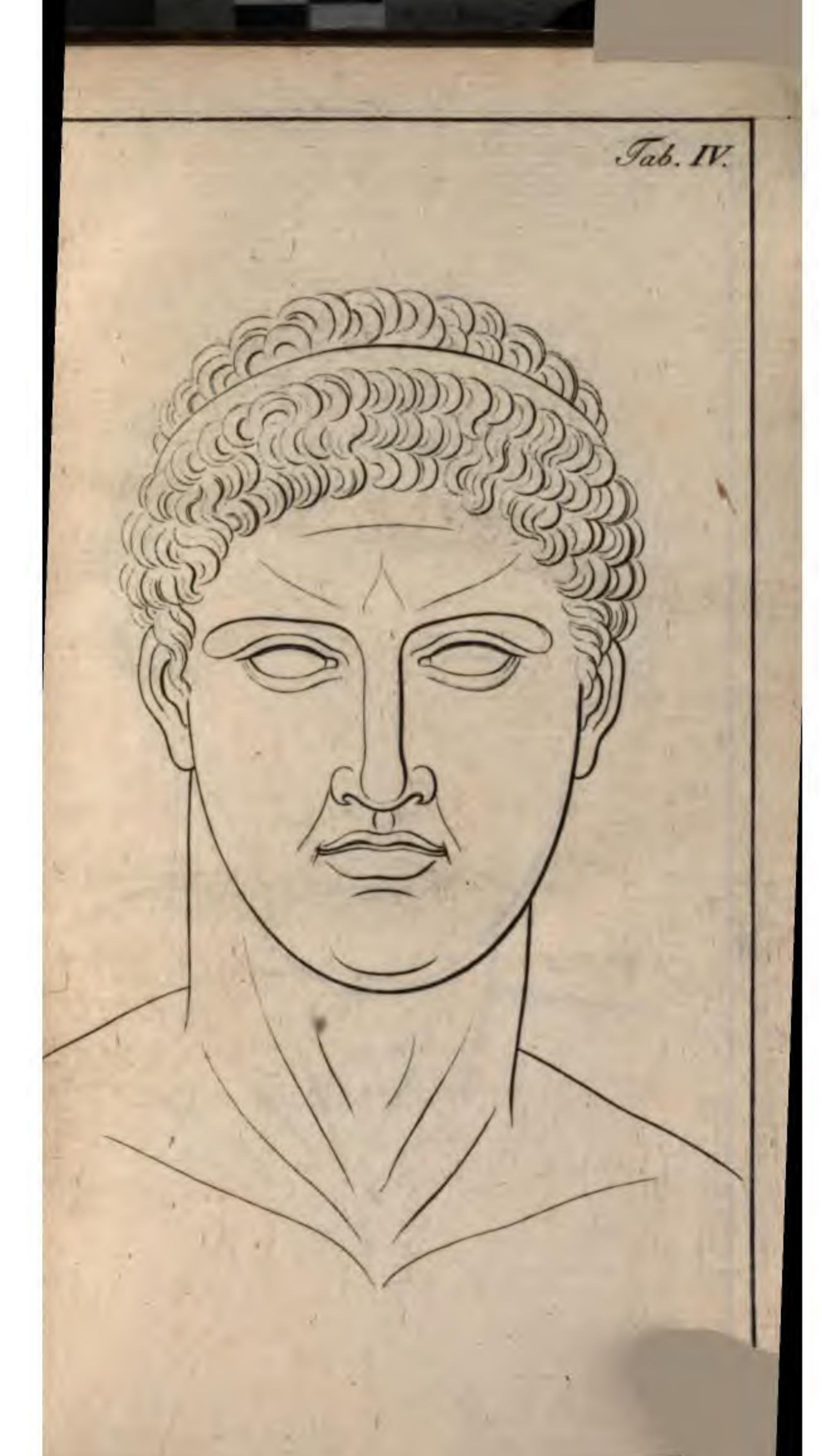

Tab. I.




Tab. II.




Tab. III.

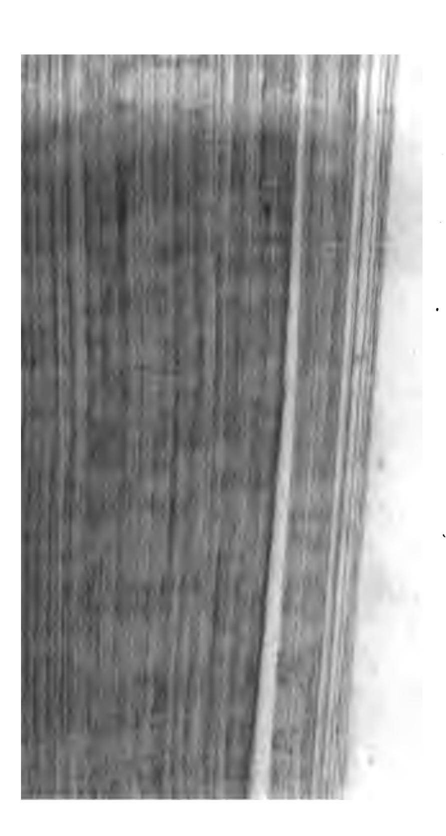

Tab. IV.



[redacted]

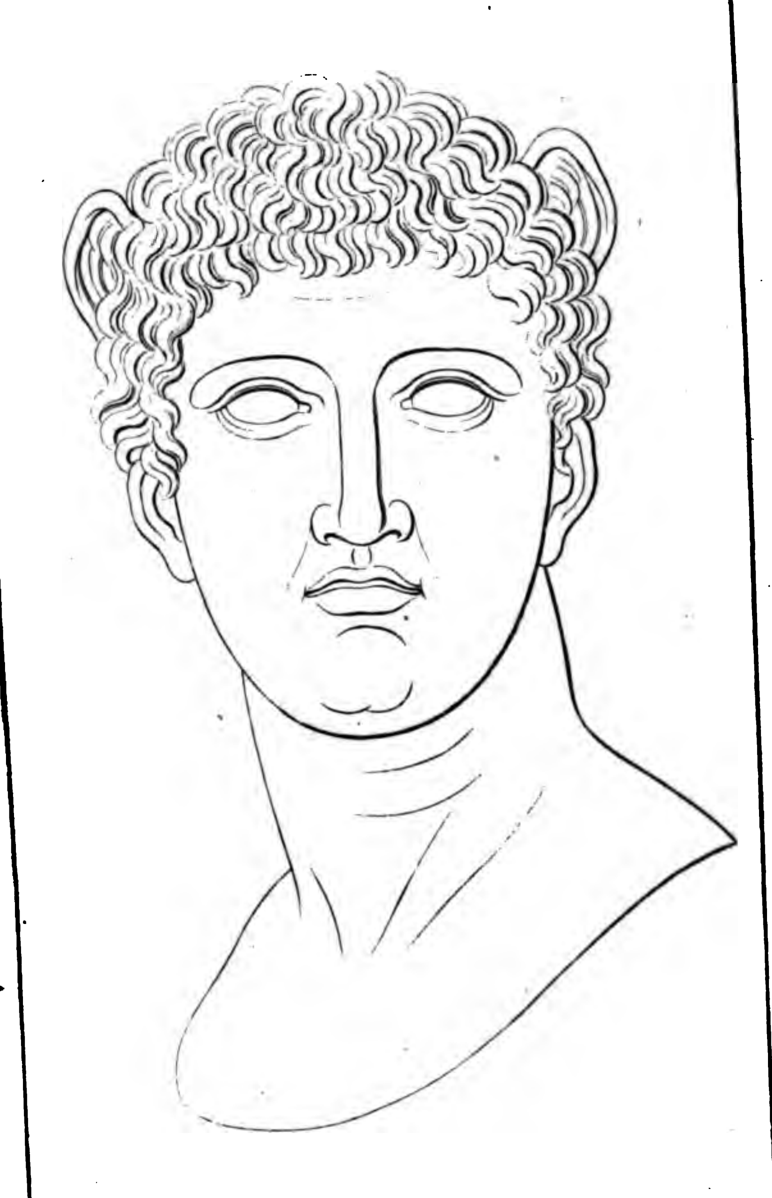
Tab. V.

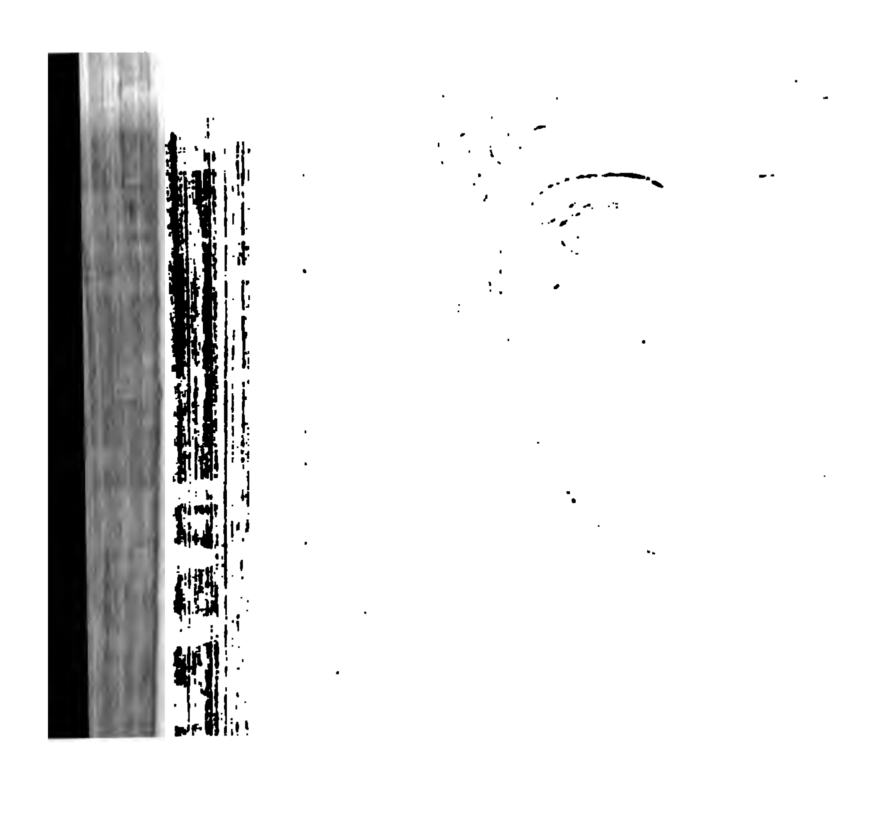


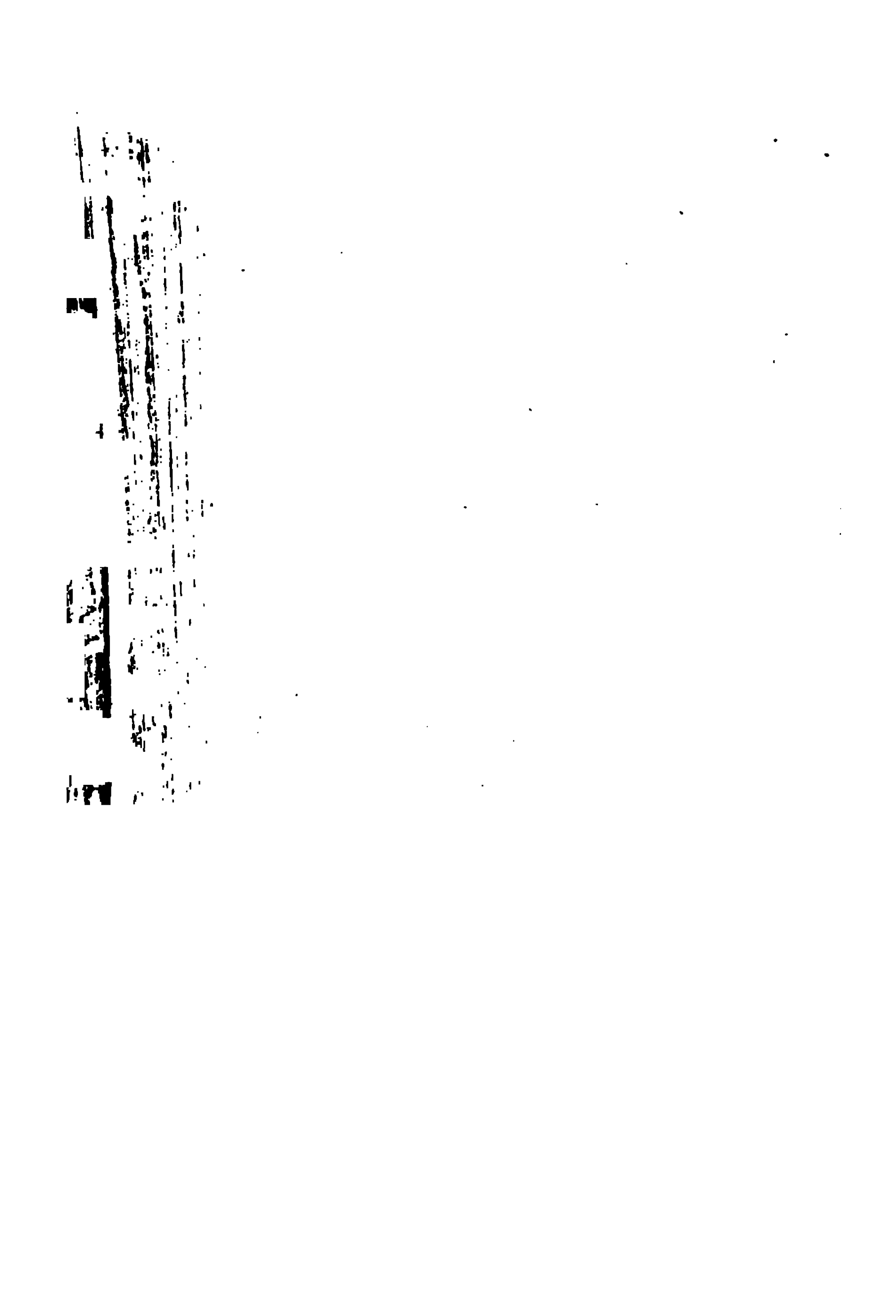


[redacted]

Tab. VI.








30
Stanford University Libraries
3 6105 007 848 331
D3
v.1/2
DATE DUE
JUN 1985
FEB 1 8 1990
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305